KUUSiNEN

DiYALEKTiK MATERYALiZM

SOSYAL YAYINLAR

DİYALEKTİK MATERYALİZM

SOSYAL YAYINLAR NO. 12

KUUSİNEN

DİYALEKTİK MATERYALİZM

Çeviren :
K. Sahir SEL

UYGUN MATBAASI
İSTANBUL — 1965

BÖLÜM I

FELSEFÎ MATERYALİZM

Sosyalist düşünce binasının tümüyle dayandığı temel, onun felsefe teorisi, yani diyalektik materyalizm ile tarihî materyalizmdir. Bu teori âlemi gerçekte olduğu gibi, ilmin ve sosyal pratiğin verilerine uygun olarak tasavvur eder. Diyalektik materyalizm, ilimlerin tekâmülünün bir meyvasıdır.

1. MATERYALİST İLMİN GERİCİLİĞE VE CEHALETE KARŞI MÜCADELE İÇİNDE İLERLEMESİ

İlim tarihi, ilerici bilginlerin ve filozofların cehalete ve bâtıl itikatlara, politik ve ideolojik gericiliğe karşı aralıksız mücadelesi tarihidir. Antagonist sınıflara bölünmüş bir cemiyette daima ilerici fikirlerin yayılmasında menfaatleri olmıyan bazı kuvvetler bulunur: bu kuvvetler gerici sınıflardır. Gerici kuvvetler, ilme karşı her zaman düşmanca davranmış; aydın düşünceli bilginlere, filozoflara eziyet etmiş, onları odun yığınları üzerinde yakmağa, zindanlara atmağa kadar işi vardırmış; ya da ilmî keşifleri, bunların taşıdığı ilerici materyalist ruhu yok edercesine tahrife uğratmak kurnazlığını göstermiştir.

Eski Yunanistanda, materyalist filozof Anaksagoras dinsizlikle itham edilerek Atinadan kovulmuştu. Madde hakkında atomist teorinin kurucularından biri olup tanrıların tabiata ve insanların işlerine müdahalesini inkâr eden büyük materyalist Demokritos'un eserlerini imha etmek için elden gelen her şey yapıldı. Bu yüzden Demokritos'un eserlerinden hiçbirisi bize ulaşmamıştır.

Başka bir materyalist, Demokritos'un öğrencisi Epikuros, insanı tanrıların korkusundan kurtarıp ilmi baş tacı ettiği için, iki bin yıl müddetle Kilise Babalarının lânetlerine uğradı ve bunlar tarafından ahlâkın bozucusu ve düşmanı olarak gösterildi.

Hıristiyanlık Romada devlet dini olduğu zaman, papazlarla keşişler Antik medeniyetin âbidelerini merhametsizce yıkmağa koyuldular. Böylece, 391 yılında Antik çağın en büyük kütüphanesi olan İskenderiye kütüphanesinin kalıntılarını içinde barındıran Serapeum mutaassıp kitleler tarafından imha edildi. Öğretimin ve ilmin azılı düşmanı Papa I inci Greguar (590—604) Antik yazarların ve en başta materyalist filozofların birçok eserlerini yok ettirdi.

Papalık tarafından katolik kilisenin düşmanlarına karşı mücadele etmek üzere kurulan Enkizisyon, ilerici düşünürleri vahşice tâkibata uğratıyordu. Bu müessese, Copernicus'un teorisini savunan filozof ve bilgin Giordano Bruno'yu 1600 yılında diri diri yaktırdı. 1619 da, Toulouse'da Enkizisyon'un emri üzerine cellâtlar Lucilio Vanini'yi dilini kopardıktan sonra yaktılar. Copernicus'un sistemini destekliyen Galileo işkence tehdidi altında kanaatlerini inkâr etmek zorunda bırakıldı. Voltaire Bastille'e atıldı. Diderot da hapishanenin tadını tattı.

Gericiliğin ilme karşı mücadelesinin yalnızca Antikitede ve Ortaçağda cereyan etmiş olduğunu sanmak yanlış olur. Kapitalist devirde de bu mücadele son bulmuş değildir. Kapitalist sınıfın tabiat ilimlerinin gelişmesinde menfaati vardır, çünkü teknik ilerleme buna bağlıdır. Fakat, insanlara gerçeği (realiteyi) anlamak, onun karşısında davranışlarının nasıl olması gerektiğini ve aksiyonlarını ona uydurmayı öğrenmek imkânını sağlıyan materyalist felsefenin, ilmî kâinat anlayışının yayılmasında kapitalist sınıfın hiçbir menfaati yoktur. Bu sebeple, burjuvazinin ideologları ilmî keşifleri, burjuva hâkimiyeti için bir tehlike olarak gördükleri materyalist ve ateist neticelerinden ayırmağa çalışırlar.

Gerici burjuvazi bilhassa sosyalizme ve onun felsefesi olan diyalektik ve tarihî maddeciliğe diş biler. Birçok burjuva profesörleri bu felsefenin «reddi» işiyle özel bir şekilde meşgul olmaktadırlar.

Gerçi, çağdaş gerici burjuvazi ilerici bilginleri ve filozofları odun yığınları üzerinde yakılmağa göndermez, ama bunları üniversitelerden, araştırma müesseselerinden uzak tutar, eserlerini yayımlamaktan meneder, mânen ve siyaseten itibardan düşürmeğe çalışır. «Tehlikeli fikirler» e karşı bütün bu mücadele vasıtaları şu son yıllarda A.B.D.'nde ve daha birçok memleketlerde geniş ölçüde kullanılmaktadır. Bu vasıtalarla ve gerici ideolojinin propagandasını yapmak suretiyle hâkim sınıf, insanların şuuru üzerinde baskı icra etmekte, kendi çıkarlarına uygun fikirleri onların kafasına zorla sokmakta, ilerici materyalist fikirlerin yayılmasına engel olmaktadır.

Fakat, yol ne kadar güçlüklerle dolu, sömürücü cemiyetin gerektirdiği fedakârlıklar ne kadar büyük olursa olsun materyalist ilim, materyalist felsefe önünde sonunda bütün engelleri aşmakta ve karşı konulmaz bir güçle ilerlemeğe devam etmektedir.

Materyalist ilim ve felsefe insanlığın menfaatine hizmet etmeyi öğretir. Bu ilmin, bu felsefenin kuvveti işte buradadır.

2. MATERYALİZM VE İDEALİZM

Felsefe, dünya anlayışının en genel meselelerini inceler.

Materyalist felsefe tabiatın mevcut olduğu vakıasından hareket eder: yıldızlar, güneş, dünya, dünyanın dağları, ovaları, denizleri, ormanları, hayvanları, insanları - şuur ve düşünceleri ile - mevcuttur. Tabiatüstü kuvvetler veya fenomenler yoktur ve olamaz. İnsan sonsuzca çeşitli tabiatın bir cüz'ünden (parcelle) başka bir şey değildir ve şuur onun hassalarından biridir. Tabiat objektif olarak, yani insanın şuuru dışında ve buna bağlı olmaksızın mevcuttur.

Fakat, bazı filozoflar vardır ki, tabiatın şuurdan bağımsız mevcudiyetini inkâr ederler. Bu filozofların iddiasına göre şuur, düşünce, espri, fikir önce gelir, fizikî âlem ise tümüyle spiritüel bir prensipten çıkar, spiritüel bir prensipe bağlıdır.

İnsan şuuru ile maddî varlık arasındaki münasebet meselesi, çağdaş felsefe de dahil olmak üzere, her felsefenin temel meselesidir. Önce gelen (premier) hangisidir? Tabiat mı yoksa düşünce mi? Filozoflar bu soruya verdikleri cevaba göre iki kampa ayrılırlar.

Maddî prensipin, tabiatın önce geldiğini, düşüncenin, esprinin (ruhun) ise maddenin bir hassası olduğunu düşünen filozoflar, *materyalizm* kampına mensupturlar. Aksine olarak, düşüncenin, esprinin, fikrin (ide'nin) tabiattan önce mevcut olduğunu, tabiatın şu veya bu tarzda bir spiritüel prensip tarafından yaratılmış olup bu prensipe tâbi bulunduğunu kabul eden filozoflar ise *idealizm* kampını meydana getirirler. «İdealizm» ve «materyalizm» terimlerinin felsefî mânası bundan ibarettir.

Materyalizmin taraftarlarıyle idealizmin taraftarları yüzyıllardan beri çetin ve sürekli bir mücadele halindedirler. Felsefe tarihi bu iki felsefe kampının, bu iki felsefe partisinin : idealizm ile materyalizmin mücadele sahnesidir.

Spontane materyalizm

İnsanlar, pratik hayatlarında, çevrelerindeki obje ve fenomenlerin kendilerine. kendi şuurlarına bağlı olmaksızın mevcut bulunduğundan şüphe etmezler. Yani insanlar spontane (tav'î, kendiliğinden) bir şekilde materyalizmin pozisyonunu benimserler.

Spontane materyalizm, «sâlim düşünce sahibi olan, bir timarhaneden veya idealist filozofların ekolünden çıkmamış her insan için eşyanın (şeylerin), çevrenin, dünyanın ihsaslarımız-

dan, şuurumuzdan, *Ben*'imizden ve genel olarak insandan *bağımsız* mevcudiyetini kabul etmekten ibarettir».

Spontane, şuursuz materyalizm görüşü ekseri bilginlerin taşıdığı bir görüştür. Bu bilginler, felsefî meselelerde derine inmeksizin, meşgul oldukları tabiî fenomenlerin mantığına spontane bir şekilde uyarlar (suivent). İnceledikleri tabiat her adımda onlara fenomenlerin maddî karakterde olduğunu gösterir. İster gök cisimleri veya moleküller ve atomlar, ister elektrikiyet ve mıknatısiyet, ister nebatî veya hayvanî âlemler olsun, bir bilgin için daima objektif prosesüsler, maddî cisimler ve bunların hassaları, insan şuurundan bağımsızca mevcut olan tabiat kanunları bahis konusudur.

Burjuva cemiyetinde ekseri bilginler resmî burjuva ideolojisinin, kilise ve idealist felsefe öğretisinin, tekmil burjuva cemiyet ortamının (l'ambiance) baskısı altında bulunurlar. Bu yüzden, bu bilginler açıkça materyalizme katılmağa bir türlü karar veremezler; tereddüt gösterir ve çoğu zaman idealistçe ihtiraz kayıtları ileri sürer veya beyanlarda bulunurlar. Buna rağmen, bizzat araştırma konularının (objet) karakteri dolayısıyle, bu bilginler çalışmalarında tamamiyle materyalistçe görüşleri öğretirler.

Meselâ XIX uncu yüzyıl ikinci yarısı İngiliz bilginlerinden Thomas Huxley kendisine materyalist demiyordu. Halbuki, jeoloji, mukayeseli anatomi, antropoloji ve tekâmül teorisi alanlarındaki çalışmalarında Huxley materyalist tezler savunuyor ve felsefî idealizmin ancak karışıklığa (confusion) ve obskürantizme müncer olduğunu söylüyordu. Engels bu gibi bilginleri «utangaç materyalistler» olarak vasıflandırır. Başka bir materyalist düşünür de, Huxley'in antimateryalistçe ihtirazlarının (réticences), onun spontane materyalizmini örtmeğe yarıyan bir peçeden başka bir şey olmadığını söyler.

Çağdaş araştırıcılar, yaptıkları keşiflerin felsefî tefsirine

teşebbüs ettikleri zaman çoğu kere idealistçe neticelere varmaktadırlar. Bununla beraber, bu araştırıcılar ilim zeminini terketmedikleri, laboratuarlarında, üzinlerde, deneme sahalarında (champs d'essai) iş gördükleri, felsefî spekülâsyonlara girişmedikleri müddetçe spontane materyalistler olarak davranırlar.

Zamanımızın en ünlü fizikçilerinden biri olan Albert Einstein, özü itibariyle materyalist olan rölâtivite teorisinin kurucusu olduğu halde, bazı felsefî telâkkilerinde idealizmin tesiri altında kalıyordu.

Kuanta fiziğinin kurucusu Max Planck da kendisine materyalist adını vermezdi. Fakat, fizik [alanındaki] çalışmalarında ve aldığı felsefî pozisyonlarda, Planck tabiatın insan şuurundan bağımsız mevcudiyetini kabul ederek «sıhhatli [bir] dünya anlayışı» fikrini savunuyordu. Max Planck felsefî idealizme karşı mücadele ediyordu ve fiiliyatta bir materyalist idi.

Bununla beraber, tabiat fenomenlerinin yorumlanmasında idealizmin kötü tesiri kendisini oldukça sık hissettirir. Demek oluyor ki, spontane materyalizm idealizme karşı yeter bir savunma teşkil etmez. Bilginleri idealizmin yanıltmalarına karşı koruyacak tek şey diyalektik materyalizm felsefesinin iyice benimsenmesidir.

Materyalizm : ilerici felsefe

Felsefî materyalizmi spontane, safdil materyalizmden ayıran şey, birincisinin, ileri ilmin ve sosyal pratiğin verilerinden hareketle materyalist prensipleri *ilmî bir şekilde* tespit edip yoğurması (élaborer) ve fikritakip ile uygulamasıdır.

Felsefî materyalizm, insanı spiritüel hayatta gericiliğin zararlı tesirine karşı koruyan güvenilir bir silâhtır. Materyalist felsefe insana hayatta kılavuzluk eder, ona kendisini uğraştıran felsefî problemlerin çözülmesini sağlıyacak metodu gösterir.

Kilise yüzyıllardan beri insanoğluna dünyevî hayatı hor

görmeyi, Tanrı korkusunu aşılar durur; insanlara ve her şeyden önce mazlum kitlelere kaderlerinin eziyet çekip dua etmekten ibaret olduğunu, bu «göz yaşı vâdisi» nde mutluluğa erişmeğe imkân bulunmadığını, bunun ancak itaat ve teslimiyet sayesinde, «gelecek hayat» ta elde edilebileceğini öğretir. Kilise, gûya ilâhî bir müessese olan sömürücüler saltanatına karşı başkaldırmak cesaretini gösterecek kimseleri ilâhî intikamla, cehennem azaplarıyle tehdit eder.

Materyalist felsefenin büyük meziyeti insanın bâtıl itikatlardan kurtulmasına yardım etmesidir. Materyalist felsefe daha Antik çağdan beri ölüm korkusuna, tanrıların ve daha başka tabiatüstü kuvvetlerin korkusuna karşı çıkmıştır.

Materyalist felsefe insanlara dünyevî hayata değer vermeyi, öteki dünyaya bel bağlamaksızın bu dünyadaki hayatı daha iyi hale getirmeyi öğretir. Materyalizm, tarihte ilk defa olarak, insan haysiyetini, insan aklını hakikî yerine oturtmuş, insanın bir solucan olmayıp tabiatın yüksek bir yaratığı, onun efendisi ve hâkimi haline gelmek gücüne sahip bir yaratığı olduğunu ilân etmiştir. Materyalizm, bilginin kudretine, bizi çevreliyen âlemin muammalarını çözebilecek, mâkul ve âdil bir sosyal düzen kurabilecek güçte olan akla derin bir inanışın şevkini taşır.

İdealizmin meddahları çok defa materyalizme iftira eder, onu «karanlık, sıkıcı ve kâbus gibi [bir] doktrin» (William James) olarak gösterirler. Halbuki, asıl idealist felsefe ve bilhassa bunun günümüzdeki şeklidir, bütün bu kusurları son kertesine kadar vardıran. Aklın bilme melekelerini inkâr eden, ilme inançsızlığı salık veren, ölüme methiyeler okuyan materyalistler değil, idealizmin sayısı bol temsilcileridir. En menfur insanlık dışı ideolojilere: ırkçı teorilere ve faşist obskürantizme elverişli ideolojik zemini sık sık sağlıyan materyalizm değil, idealizm olmuştur.

Felsefî idealizm bizi çevreliyen maddî âlemin gerçekliğini

kabul etmek istemez, ondan kaçar, onun hayal mahsulü (illusoire) olduğunu söyler ve yerine gayrimaddî, fiktif bir kâinatı koyar.

Materyalizm ise, aksine, âlemin [aslına] sâdık, hiçbir yabancı unsur - cinler, periler, ruhlar (esprits), yaratıcı tanrı, v.s. - katılmamış bir tablosunu sunar. Materyalistler, tabiatüstü kuvvetlerden yardım beklemezler, onlar insana, insanın dünyayı kendi elleriyle değiştirmek ve kendine lâyık bir hale getirmek gücüne inanırlar.

Materyalizm, mahiyeti itibariyle iyimser, canlandırıcı bir doktrindir; kötümserlik, «asrın hastalığı» ona yabancıdır. Bunun içindir ki, materyalizm, genellikle, ilerici sınıfların ve sosyal grupların doktrinidir. Materyalizmin taraftarları geleceğe korkusuzca bakan, dâvalarının doğruluğundan şüphe etmiyen insanlardır.

İdealistler yüzyıllardan beri materyalizmi zemmeder; mânevî değerlerin, en asil ideallerin gûya materyalistlere yabancı şeyler olduğunu, idealistlerin tekelinde bulunduğunu iddia eder dururlar. Halbuki, Marx ve Engels'in diyalektik ve tarihî materyalizmi ilerici fikirleri, ahlâkî prensipleri ve en ulu idealleri reddetmek şöyle dursun, [aksine], bunlara büyük değer verir. İlerleme uğrundaki, daha yüksek bir sosyal düzen uğrundaki mücadele, insanları şevke getiren büyük fikirler olmadan başarıya ulaşamaz.

İşçi sınıfının, sosyalistlerin aksiyonu, materyalistlerin ideal'e kayıtsız oldukları uydurmasını yalanlamaktadır. Bu mücadele, insanlığın şimdiye kadar gördüğü en yüksek ideal namına, sosyalizm namına yürütülmektedir. Bunun için, nefsini sosyalizm idealine hasretmiş yılmaz mücahitlerin saflarının durmadan genişlediği görülüyor.

Diyalektik ve tarihî materyalizm : felsefenin gelişmesinde yüksek safha

Çağdaş materyalizm, Marx ve Engels tarafından kurulan *diyalektik ve tarihî materyalizm*'dir. Diyalektik ve tarihî materyalizm hiç yoktan çıkmış olmayıp felsefî düşüncenin uzun bir tekâmülü mahsulüdür.

Materyalizm, bundan takriben 2500 yıl kadar önce Çinde, Hindistanda ve Yunanistanda doğmuştur. Bu ülkelerde materyalist felsefe insanların günlük tecrübelerine, tabiat hakkındaki iptidaî bilgilere sıkıca bağlı idi. Fakat, o devirde ilim daha yeni doğmakta olduğundan Antik çağın materyalist filozoflarının âlem hakkındaki fikirleri, [bazı] dâhiyane sezişlere rağmen, safdilce ve sağlam bir ilmî temelden yoksun olarak kalıyordu.

XVII nci ve XVIII inci yüzyılların materyalizmi çok daha mütekâmil idi. İlim ve tekniğin başarıları felsefî düşünceyi ilerletiyordu. Materyalist felsefe de, kendi yanından, tabiatın incelenmesi işine yardım ediyordu. Meselâ, XVII nci yüzyıl başları İngiliz materyalisti Francis Bacon'un bilginin ampirik menşei hakkındaki teorisi ve bilginin bir kuvvet olduğuna dair fikri tabiat ilimlerinin ilerlemesinde güçlü bir uyarıcı vazifesi görüyordu

XVII nci ve XVIII inci yüzyıllarda matematik ve yer ve gök mekaniği yüksek bir seviyeye ulaşmıştı. Bu hal, bu devir materyalistlerinin felsefî sentezleri ve madde ve hareket anlayışları üzerine tesir etti.

Tabiat felsefesinde materyalist olan Descartes'ın fiziği, materyalist Hobbes'un (XVII nci yüzyıl) insan hakkındaki mekanist teorisi ve bilhassa Newton'un mekaniği materyalizmin yeni şeklinin gelişmesinde büyük bir rol oynadı. Bu filozoflar, tabiat fenomenlerini ve sosyal hayatı mekanik bakımdan mütalâa etmekte ve bunları mekaniğin kanunlarıyle izah edebileceklerini

ummaktaydılar. *Mekanist* materyalizm adı buradan gelir. XVIII inci yüzyılda mekanist materyalizm İngilterede Toland ve Priestley, Fransada da La Mettrie, d'Holbach, Helvétius ve Diderot tarafından temsil ediliyordu.

XVII nci ve XVIII inci yüzyılların materyalizminin tabiat ilimleriyle sıkı bağlılığı onun müspet yanını (aspect) teşkil eder. Fakat, bu, onun bazı kusurlar taşımasına engel olmuyordu. Engels, bu kusurlardan bellibaşlı üç tanesine işaret eder :

Birincisi *mekanizm*'dir. Devrin materyalist filozoflarına ölçü (étalon) vazifesi gören mekanik, bunların düşünce ufkunu sınırlandırıyordu. Bu filozoflar, bütün prosesüsleri ve bütün hareket şekillerini mekanik harekete irca etmeğe çalışıyor; organik tabiatın özelliklerini (particularités), sosyal hayatın spesifik vasıflarını ve kanunlarını anlamıyorlardı.

XVII nci ve XVIII inci yüzyıl materyalizminin ikinci kusuru tabiatın tekâmülünü - buna şahitlik eden vakıalara rağmen - anlıyamaması ve izah edememesiydi. XVII nci ve XVIII inci yüzyıl materyalistleri tümü itibariyle tabiatı değişmez olarak, ezelî bir devridaim (cyclique) hareketine tâbi olarak görüyorlardı. Bu tabiat anlayışına *metafizik* tabiat anlayışı denir. Mekanist materyalizm metafizik [karakterde] idi.

Nihayet, bu devir materyalistleri, Marx'tan *önceki* bütün materyalistler gibi, doktrinlerini sosyal hayata tatbik edememişlerdir. Bunlar, sosyal hayatın maddî temelini farkedememekte ve aşağı sosyal şekillerden yüksek şekillere geçişin sırf bilgilerdeki ilerleme, cemiyette hüküm süren kanaat ve fikirlerdeki değişme sayesinde meydana gelmiş olduğu tezini savunmakta idiler. Bu izah tarzı idealistçe idi.

Üstelik, Marx'tan önceki materyalistler kitlelerin gerçek dünyayı ve sosyal hayatı inkılâplaştırmalarına yarıyan pratik faaliyetin tenkidî değerini takdir edemiyorlardı. Köhnemiş sosyal yapıların değiştirilmesi lüzumunu telkin ettikleri halde, aynı

zamanda, yeni bir düzen uğrunda kitle mücadelesini reddediyor, bu mücadeleden korkuyor, böylece burjuvaziye has sınıfî düşünce darlığını göstermiş oluyorlardı.

XIX uncu yüzyıl birinci yarısı Alman filozofu Feuerbach ve bilhassa Herzen, Bielinski, Çernişevski, Dobroliubov gibi Rus inkılâpçı demokratları materyalist felsefeyi geliştirmişlerdir. Feuerbach, XVIII inci yüzyıl materyalistlerinin mekanist sınırlarını belli bir ölçüde aşmakla beraber, onların diğer kusurlarını paylaşmakta devam ediyordu. Üstelik, onun felsefesi sosyal ve politik pratikten kopmuş durumdaydı. Rus materyalistlerinin meziyeti materyalist tabiat anlayışı ile diyalektiği birleştirmeğe teşebbüs etmiş olmalarıdır. Bundan başka, bunlar inkılâpçı Rus köylüsünün ideologları olduklarından, felsefede yalnız mevcut olan'ın nazariyesini değil, fakat mevcut olan'ın halk çıkarına olarak değiştirilmesinin nazariyesini görüyorlardı.

Marx ve Engels tarafından kurulan *diyalektik ve tarihî materyalizm*, materyalizmin gelişmesinde yeni ve yüksek bir kademeyi, felsefede hakikî bir inkılâpçı dönümü temsil eder.

Marx ve Engels, tabiat ilimleri ile sosyal ilimlerin kendi yaşadıkları çağda erişmiş oldukları duruma dayanarak ve felsefî düşüncenin daha önceki gelişmesi sırasında elde edilmiş olan bütün kazançları etüd edip revizyondan geçirerek yeni bir materyalizm şekli, eski materyalist felsefenin kusurlarından arındırılmış bir materyalizm şekli tasarladılar.

Marx'ın felsefî doktrininde, materyalizm organik bir şekilde diyalektiğe bağlıdır. Marx ve Engels kendi diyalektiklerini meydana getirirlerken geçmişteki sosyal teorilerin zengin mirasından, bu arada Alman felsefesinden ve bilhassa Hegel'in diyalektiğinden faydalandılar.

Diğer taraftan, bu iki düşünür, enerjinin muhafazası ve istihalesi kanunu, hücrenin mevcudiyeti, Darwin'in nevilerin menşei hakkındaki teorisi gibi ilmin en son keşiflerinden de istifade

ettiler. Tabiat ilimlerinin sağladıkları başarılar, tekâmül fikri için, tabiat fenomenlerinin cihanşümul birliği ve karşılıklı bağlılığı (interconnexion) fikri için sağlam bir ilmî temel sunuyordu.

Marx ve Engels, tabiat hakkındaki dar mekanist anlayışın yerine, gerçek dünyanın bütün alanlarını - herbirinin spesifik karakterini göz önünde tutmak şartıyle - yani : inorganik tabiatı, organik âlemi, sosyal hayatı ve insan şuurunu kaplıyan bir tekâmül teorisi koydular.

Marx ve Engels, ilk defa olarak materyalizmi, maddî muharrik kuvvetlerini ve gelişme kanunlarını keşfettikleri cemiyet hayatına tatbik ederek cemiyetin tarihini bir ilim haline getirdiler.

Nihayet, ilmî sosyalizmin kurucuları, o vakte kadar spekülâtif bir karakter taşıyan materyalist felsefe teorisini, cemiyeti yenileştirmek için tesirli bir vasıta haline, sosyalizm uğrundaki mücadelesinde işçi sınıfının ideolojik silâhı haline soktular.

Marx ve Engels'in yaratmış oldukları felsefî doktrin bütün ülkelerin emekçileri tarafından benimsenmiştir. O, hakikî bir kitle felsefesidir.

3. FELSEFÎ MANADA MADDE NEDİR?

Marx'ın felsefî materyalizminde «madde» mefhumu en geniş mânasıyle, objektif bir şekilde yani şuurdan bağımsız olarak mevcut olan her şeyi, insanın ihsaslarında akseden (qui se reflète) her şeyi göstermek üzere kullanılmıştır. «Madde ihsaslar vasıtasıyle bize verilen objektif gerçek (realite)'tir.»

Madde mefhumunun bu geniş mânasının anlaşılması son derece önemlidir.

Eski, Marx'tan önceki materyalizm maddeden, genel olarak, fizikî cisimleri ve bunları teşkil eden pek küçük zerreleri,

atomları veya cisimcikleri (corpuscules) anlıyordu. Antik Yunaneli materyalistlerine, Demokritos ile Epikuros'a göre yalnız atomlar ve bunların içinde bulundukları boşluk vardır. Atomların kombinezonları muhtelif cisimleri meydana getirir. Fizik ilmi daha sonra Antik çağ materyalistlerinin maddenin atomik yapısı hakkındaki bu dâhiyane sezişlerini doğrulamıştır. Lâkin, bu materyalistler, maddeyi sırf atomlar şeklinde tasavvur etmekle gerçeği (realiteyi) fakirleştiriyorlardı. Buna rağmen, bu basitleştirici anlayış modern devirde yeniden ortaya çıkarak XIX uncu yüzyılın sonuna kadar ilimde yerini muhafaza etmiştir.

Diyalektik materyalizm madde sözünden, en çeşitli tezahürleri içinde objektif gerçeği anlar. Madde, yalnızca bütün cisimleri teşkil eden pek küçük zerreler değildir. Madde, aynı zamanda, sonsuz kâinattaki sayısız âlemler, kozmik fezalardaki nebülözlerdir; seyyareleriyle birlikte bizim güneş sistemimiz ve üzerindeki bütün mevcudatla birlikte yeryzüdür. Yine madde, bazı cisim ve zerrelerin aksiyonunu başka cisim ve zerrelere nakleden ve bunları birbirine bağlıyan radyasyonlardır, elektromanyetik, nükleer sahalar ve cazibe (gravitation) sahalarıdır. Şuurun dışında, şuurdan bağımsız olan her şey madde mefhumu içine girer.

Objektif gerçeği etüd eden ilimler maddeyi, onun hallerini ve hassalarını etüd ederler.

Bazı ilimler maddenin fizikî haliyle meşgul olurlar. Modern fizik, atomun kompleks bir formasyon olup hiç de eski materyalistlerin düşündükleri gibi basit, değişmez ve bölünmez bir zerre olmadığını keşfetti. Bilginler, bazı unsurlara ait atomların, nükleer değişiklikler neticesinde başka unsurların atomları haline gelebileceklerini tespit ettiler. Meselâ, uranyum atomları reaktörde plutonyum atomları haline dönerler.

XX nci yüzyılın başında yeni birtakım fizik fenomenleri (radyoaktivite, X şuaları, v.s.) keşfolundu ve atomun bölünebi-

lir ve yapısının son derece kompleks olduğu tespit edildi. Bunun üzerine, maddenin yapısı hakkında, eski klâsik nosyonları alt-üst eden yeni teoriler ileri sürüldü. Birçok idealist filozoflarla idealizmin dalâlete düşürdüğü fizikçiler, artık atomun maddeyi teşkil eden değişmez ve bölünmez bir unsur olarak düşünülemiyeceği (envisager) vakıasına dayanarak, ilmin materyalist tabiat anlayışını çürüttüğü neticesini çıkardılar. Bunlar: «Madde yok oluyor» diyorlardı. Bu iddia vahim bir hatâ idi. Marksist felsefî materyalizm, maddenin yapısı hakkında dar bir anlayışa bağlı değildir ve hiçbir zaman maddeyi şu veya bu değişmez unsurlara irca etmemiştir. Diyalektikçi felsefî materyalizm maddeden daima tek bir şeyi anlamıştır : insan şuuru dışında mevcut olup bunun tarafından aksettirilen objektif gerçek. Materyalizm, bilginin *menşei* problemine, şuurla dış âlem arasındaki münasebet problemine sunduğu hal tarzı ile idealizmin karşısında yer alır (s'oppose à). Materyalizm, âlemin objektif bir şekilde mevcut bulunduğunu ve şuurun [objektif] âlemin aksi (reflet, in'ikâsı) olduğunu söyler. Madde, objektif âlemin tümünü ifade eden bir felsefî nosyondur. Âlemin *fizikî* yapısına ve hassalarına gelince, bu meseleler fizikî ilimler tarafından etüd edilir. Bu ilimlerin kaydettikleri ilerlemeler maddenin yapısı hakkındaki telâkkilerimizi değiştirir. Fakat, bu değişiklikler ne türlü olursa olsunlar, felsefî materyalizmin tezini, yani âlemin objektif bir şekilde mevcut olduğu ve fizik ile diğer ilimlerin bu objektif maddî âlemi inceledikleri tezini sarsamaz. «Çünkü, maddenin felsefî materyalizm tarafından kabul edilen *biricik* «hassası», *objektif bir gerçek (realite) olması*, şuurumuzun dışında mevcut olmasıdır.»

Bu anlayış, madde hakkında yegâne doğru anlayıştır. Bu anlayış, maddî dünyayı tek bir şekle irca etmeksizin bütün çeşitliliğiyle ihata eder. Bu anlayış, fizik ilmindeki yeni keşiflerin maddenin kaybolduğunu ispatladığını iddia eden idealist filozoflar tarafından hatâya düşürülmek tehlikesinden insanı korur.

Madde ne yaratılabilir, ne de imha edilebilir. Madde mütemadiyen değişir, fakat onun hiçbir zerresi, hiçbir fizikî veya kimyevî veya daha başka neviden prosesüsle yok edilemez.

İlim, felsefî materyalizmin bu prensipini doğrulayan birçok deliller sunmaktadır. Bir misal verelim. Çağdaş fizik, bazı şartlar içinde, pozitron ve elektron gibi zerrelerin kaybolarak ışık kuantaları, fotonlar meydana getirdiğini tespit etmiştir. Bazı fizikçiler bu fenomeni «maddenin yok olması» şeklinde vasıflandırdılar. İdealist filozoflar, maddenin kaybolduğunu bir kere daha «ispatlamak» için bu fenomeni ileri sürerler. Halbuki, hiç de öyle değildir. Pozitron ve elektronun fotonlara istihalesi maddenin bir halden başka bir hale geçmesinden ibarettir. Tabiatta, bunun tersi olan fenomen de, fotonların pozitron ve elektrona istihalesi, yani ışığın cisimcikler halini alması fenomeni de görülür. Bütün bu transformasyonlara hükmeden kitlenin ve enerjinin muhafazası kanunudur.

Âlem bize sonsuzca çeşitli bir manzara gösterir: inorganik ve organik tabiat, fizikî fenomenler ve kimyevî prosesüsler, bitkiler ve hayvanlar âlemindeki hayatî fenomenler, sosyal hayat, İlim ve materyalist felsefe bu çeşitlilik içindeki birliği keşfeder. Bu birlik şundan ibarettir: âlemde cereyan eden sonsuzca çeşitli prosesüsler ve fenomenler maddenin muhtelif halleri, onun hassaları ve çeşitli tezahürleridir. Engels, «âlemin gerçek birliği onun maddîliğinden ibarettir» (1) der. Özellikle şuur, işte bizi çevreliyen bu maddî âleme ait olup, ne idüğü belirsiz bir öbür dünyaya ait bir şey değildir. Şuur, özel bir tarzda taazzuv etmiş (organisée) maddenin bir hassasıdır.

Kâinatın maddî birliği tezi, bir dünyevî âlemle bir semavî âlem, bir bu dünya ile bir öbür dünya ayırması yapan kilise doktrinine karşı; ruh (espri) ile bedeni, şuurla maddeyi ayıran düalizme karşı; kâinattaki birliğin onun bir şuur, ruh (espri)

(1) F. Engels, **Anti-Dühring**, Editions Sociales, Paris 1956, s. 75.

mahsulü olmasından ileri geldiğini söyliyen felsefî idealizme karşı mücadele içinde meydana çıkmış ve kuvvetlenmiştir.

4. MADDÎ ÂLEMİN GENEL MEVCUDİYET ŞEKİLLERİ

Tabiattaki ezelî ve ebedî hareket

Tabiatta olsun, cemiyette olsun mutlak hareketsizlik, mutlak sükûnet, mutlak değişmezlik diye bir şey yoktur. Âlem bize devamlı bir hareket ve değişme manzarası gösterir.

Hareket, değişme, gelişme maddenin ezelî ve ebedî bir hassasıdır. Engels: «*Hareket maddenin mevcudiyet tarzıdır.* Hiçbir zaman, hiçbir yerde hareketsiz madde olmamıştır ve olamaz» (1) der. Her maddî cisim, maddenin her zerresi, molekül, atom veya bunları teşkil eden unsurlar tabiatları icabı olarak hareketli ve değişkendir.

Felsefî mânada hareket bir objenin mekân içinde yer değiştirmesinden ibaret değildir. Hareket, maddenin mevcudiyet tarzı olarak, kâinatta cereyan eden bütün prosesüsleri ve değişmeleri kucaklar. Bu değişmeler arasında bilhassa önemli bir rol oynıyanlar vardır: bunlar maddenin gelişme, bir halden yeni hassaları olan daha yüksek bir [başka] hale geçme prosesüsleridir.

Âlemde donakalmış (figée) toptan bir defa olarak verilmiş şeyler yoktur, ancak değişen objeler ve prosesüsler vardır. Yani hiçbir yerde hareketi tamamiyle bertaraf eden mutlak sükûnet yoktur. Dünyada herhangi bir cisim ancak dünya yüzünün muayyen bir noktasına nispetle sükûnet halinde bulunabilir. Ama aynı cisim, dünyanın ve bütün güneş sisteminin hareketine iştirak eder. Üstelik, bu cismi teşkil eden moleküller ve atomlar hareket halindedir: onun içinde birtakım kompleks prosesüsler cereyan eder. Şu halde, sükûnetin her türlüsü izafîdir; yalnız hareket mutlaktır, istisnasızdır.

(1) F. Engels, Anti-Dühring, s. 92.

Maddenin hareket şekilleri

Maddenin çeşitliliğine, onun hareketinin çeşitliliği tekâbül eder.

En basit şekil, bir cismin mekân içinde mekanik yer değiştirmesidir. Sıcaklık veya fizikî cisimleri teşkil eden moleküllerin düzensiz hareketi, hareketin daha kompleks bir şeklini temsil eder. Işığın ve elektromanyetik prosesüsler ile atom çekirdeği içinde cereyan eden prosesüslerin de hareket halindeki maddenin bazı özel halleri olduğu ilmen tespit edilmiştir. Maddenin hareketi, atomlarla moleküllerin birleşme ve ayrılmasına bağlı kimyevî aksiyonlarda da kendini gösterir. Organik tabiatın hayatı, bitkiler ve hayvanlar âleminde cereyan eden fizyolojik prosesüsler, nevilerin tekâmülü keza maddenin genel hassası olan hareketin spesifik şekilleridir.

Maddenin hareketinin bilhassa kompleks bir şekli sosyal hayatta müşahede edilir: maddî istihsalin gelişmesi, ekonomik hayat, v.s.

XIX uncu yüzyılın sonundan beri ilim, maddenin hareketinin o vakte kadar bilinmiyen bir sıra şekillerini bulup incelemiştir atomun içinde çekirdek etrafında zerrelerin hareketi, entranükleer transformasyonlara ait kompleks prosesüsler, v.s. Maddenin daha başka hareket şekillerinin de keşfedileceğine şüphe yoktur.

Maddenin hareketine ait türlü şekiller tecrit edilmiş halde (isolées) olmayıp birbirlerine bağlıdırlar ve birbirleri haline dönerler. Meselâ, termik prosesüsler, kimyevî prosesüslere ve ışık fenomenlerine yol açabilirler. Tekâmüllerinin muayyen bir devresinde kimyevî prosesüsler albüminli cisimlerin ve bunlara bağlı olan fermantasyon sistemlerinin teşekkülüne ve buradan da hayatın, yani maddenin biyolojik hareket şeklinin zuhuruna müncer olmuştur.

Maddenin hareket şekillerinin birbirlerine istihale edebilmeleri vakıası bilhassa tabiat ilimlerinin bir temel kanununda : enerjinin istihalesi ve muhafazası kanununda ifadesini bulur.

Maddenin muhtelif gelişme ve kompleksleşme derecelerine, hareketin çeşitli şekilleri tekabül eder. Aşağı, daha basit hareket şekilleri, daha yüksek, daha kompleks hareket şekilleri tarafından ihtiva edilir ve bunlara katılırlar. Ancak, hareketin şekilleri arasında kalitatif bir fark (keyfiyet farkı) mevcuttur; daha yüksek şekiller, daha aşağı şekillere irca olunamazlar. Meselâ, fizyolojik prosesüslerde bir mekanik hareket - bu prosesüslere katılan unsurların mekân içinde yer değiştirmesi- görülür, fakat fizyolojik fenomenler bu unsurların yer değiştirmesine irca edilemez.

Eski materyalistler, mekanist materyalistler, tekmil tabiat ve insan cemiyeti hayatının, madde zerrelerinin ve cisimlerin mekân içinde mekanik yer değiştirmelerine irca edilebileceği fikrindeydiler. Diyalektikçi felsefî materyalizm değişmenin genel şekli olarak (en tant que changement en général) harekete verdiği önemle, maddenin hareketi hakkındaki mekanist materyalizme has dar, basitleştirici anlayışı aşar.

Mekân ve zaman

Madde ancak mekân ve zaman içinde hareket edebilir. İnsan da dahil olmak üzere tabiattaki bütün cisimler, objektif âlemde cereyan eden bütün maddî fenomenler mekân içinde bulunurlar. Bunlar birbirlerine yakın veya uzaktırlar; belli bir mesafe ile birbirlerinden ayrılmışlardır; hareket halindeki bir cisim muayyen bir yol kateder. Bütün bu söylenenler objelerin, maddî fenomenlerin bir hassasını ifade eder: mekân içinde yer tutma (la spatialité).

Mekân, maddenin genel bir mevcudiyet şeklidir. Mekân dışında madde yoktur ve olamaz. Ve tersine olarak, maddesiz mekân yoktur. Bir cismin mekân tutarlığı (la spatialité) ile tü-

müyle maddî âlemin mekân tutarlığı arasındaki fark birincisinin sınırlı, sonlu olmasına mukabil, maddî âlemin tümü itibariyle sınırsız ve sonsuz olmasıdır.

Kâinattaki mesafeler muazzam nispetlerde olup yeryüzünde bildiğimiz mesafelere hiç benzemez. Günümüzde kullanılan teleskoplar sayesinde, ışığı bize milyonlarca yılda gelen yıldız manzumeleri (systèmes) keşfedilmiştir. Işık ise saniyede 300.000 kilometrelik bir hızla yol alır. Fakat, bu büyüklükler bile kozmik mekân hakkında bize bir fikir veremez bunlar [ne de olsa] sonlu büyüklüklerdir, halbuki kâinat sonsuzdur. Kâinatın sonsuzluğu, tasavvurlarımızın çerçevesini aşar; bunu ancak ilmî bir nosyon şeklinde ifade etmek mümkündür.

Fizikî cisimlerin ve bizzat insanın mevcudiyeti, dakika dakika, saat saat, gün gün akıp gider. Dünyada her şey değişir. Tabiattaki her şeyin, her fenomenin geçmişi, şimdisi ve geleceği vardır. Tıpkı mekân gibi, zaman da maddenin genel bir mevcudiyet şeklidir. Her obje, her fenomen, maddî âlemin tümü zaman içinde mevcuttur.

Fakat, bir objenin mevcudiyet süresi ile tümüyle âlemin mevcudiyet süresi arasında bir fark vardır. Bir objenin mevcudiyeti zaman içinde sınırlandırılmıştır. Halbuki, tabiatın tümü ezelî ve ebedîdir. Her şey doğar, değişir, sonra mevcut olmaktan çıkar. Tabiatın ise, aksine, aslâ başlangıcı olmadığı gibi, sonu da olmıyacaktır. Her sınırlı şey geçicidir, fakat sınırlı şeylerin tümü, ne başlangıcı ne de sonu olan ezelî ve ebedî tabiatı teşkil eder.

Yeryuvarlağının yaşı ve hayatın tekâmülü hakkındaki rakamlar karşısında muhayyilemiz şaşkınlığa uğrar. İnsan, bugünkü şekliyle 50.000 ilâ 70.000 yıl önce meydana gelmiştir. Maymundan insana geçişe ait şekiller ortaya çıktığından beri aşağı yukarı bir milyon yıl olmuştur. Nebatî ve hayvanî hayatın iptidaî, orijinel şekillerinin zuhuru bir milyar yıldan önceye aittir.

Dünyanın teşekkülünden bu yana milyarlarca yıl geçmiştir. İşte dünyamızın tarihiyle ilgili devâsâ zaman mesafeleri böyledir. Buna rağmen, ne bu mesafeler ne de çok daha büyük devirler tabiatın ezelîliği ve ebedîliği hakkında tam bir fikir verebilir. Çünkü, bu ezelîlik ve ebedîlik zamanda sonsuzluk demektir, tabiat daima mevcut olmuştur ve daima mevcut olacaktır, demektir.

Objektif âlemin mevcudiyet şekilleri olarak birbirine bağlı bulunan mekân ve zaman hareket halindeki maddeden ayrılamaz. Bu çözülmez bağlılık, devrimizin en ünlü ilim teorilerinden biri olan Einstein'ın rölâtivite teorisiyle ispat edilmiştir. Bu teori, mekânın, maddeden bağımsız ve içinde maddî cisimlerin kâin bulunduğu boş, değişmez bir zarf olduğunu, zamanın ise daima biteviye akıp durduğunu, maddenin hareketine bağlı bulunmadığını söyliyen ve evvelce fizik ilminde hüküm süren kanaati yalanladı.

Maddenin genel mevcudiyet şekilleri olarak mekân ve zaman mutlaktırlar: zamanın ve mekânın dışında hiçbir şey mevcut olamaz. Diğer taraftan, zamanla mekânın hassaları değişkendir: mekânlık (spatiale) ve zamanlık (temporelles) münasebetler maddenin hareketinin hızına tâbidir; kâinatın muhtelif kısımlarında zaman ve mekânın hassaları madde kitlelerinin dağılışına (répartition) ve hareketine göre değişir. Bu mânada, mekân ve zaman izafîdir.

Mekân ve zamanın objektif mevcudiyetini inkâr edenler

İnsanın günlük tecrübesi ile ilmin verileri mekân ve zamanın objektif bir gerçek olduklarını tasdik etmektedir. Fakat birçok idealist filozoflar mekân ve zamanın objektifliğini inkâr ederler.

Kant, objektif, şuurdan bağımsız mekân ve zamanın bulun-

madığını, mekânla zamanın fenomenlerin temaşasına ait beşerî formlar olduğunu söylüyordu. Fenomenleri mekân içinde yerleşmiş (disposées) ve zaman içinde birbirini takip eder surette idrak etmek beşerî bilginin bir özelliğidir. İnsan şuuru olmadan ne mekân ne de zaman olur.

Fenomenleri düşünüşün (envisager) sübjektif tarzları olarak tasavvur edilen bu mekân ve zaman anlayışı, çağdaş idealist felsefede de yaygın durumdadır.

Bu anlayış, onu hiçe indiren ilimle, tecrübeyle, pratikle açıkça tezat halindedir.

Meselâ, Paris'ten Moskova'ya giden bir kimse 2500 kilometrelik gerçek, muhayyel olmıyan, bir mekânı aşmak zorunda olduğunu bilir. Bu iş için bu iki şehri birbirinden ayıran objektif mesafeye ve keza seyahat vasıtalarına tâbi olan belli bir zamana lüzum vardır. Trenle yapılacak bir seyahat en az iki gün sürer. Aynı mesafe tepkili uçakla üç, dört saatte aşılabilir.

İlim, âlemin, insan ve onun şuuru ortaya çıkmadan önce de mevcut olduğunu ispat etmiştir. Şu halde, mekân ve zaman da insanın şuuru olmadan mevcut bulunuyorlardı, çünkü maddî âlem mekân ve zaman içinde olmaktan başka türlü mevcut olamaz.

İlim ve tekniğin insana kozmos yolunu açtığı şu günde, mekân ve zamanın sübjektif fenomenler olduklarını söyliyen idealist anlayışlar yeni bir darbe yemiştir.

Mekân ve zaman içinde mevcut bir maddî âlem teorisi, bu materyalist teori, mekân ve zaman dışında kalan bir ilâhî varlığın mevcudiyetinden bahseden kilisenin iddialarını yok eder. Teolojinin öğretisine göre, Tanrı tabiat yaratılmadan önce de mevcuttu ve tabiatı yarattıktan sonra onun dışında, neresi olduğu bilinmiyen bir yerde oturur. Teoloji, yalnız Tanrının sonsuz ve ezelî ve ebedî olduğunu, tabiatın ise hem mekânda, hem de zamanda bir başlangıcı ve bir sonu bulunduğunu iddia eder.

İlim, bu fikirlerin yanlışlığını (inconsistance) çürütülemez bir tarzda ispat etmektedir. İlmin ortaya koyduğu âlem tablosu Tanrıya yer bırakmıyor. Daha XVIII inci yüzyılda, astronom Lalande, bütün göğü incelediği halde Tanrıya rastlamadığını söylüyordu.

Tabiat kendi kendisinin sebebidir. Bu fikir XVII nci yüzyılda materyalist filozof Spinoza tarafından ifade edilmiştir. Bu, tabiatın hiçbir demiurgos'a (yaratıcıya) ihtiyacı olmadığı, teolojinin Tanrıya atfettiği sonsuzluk ve ezelî ve ebedîlik vasıflarını bizzat kendisinde taşıdığı mânasına gelir.

Diyalektik materyalizm, tabiatın yaratılmamış, ezelî ve ebedî ve sonsuz olduğunu ispat etmek suretiyle ateizme sağlam bir temel sağlar.

5. ŞUUR: ÖZEL BİR TARZDA TAAZZUV ETMİŞ MADDENİN HASSASI

İnsan düşüncesi: canlı maddenin gelişmesi mahsulü

İnsana ve, daha iptidaî bir şekilde olmak üzere, yüksek hayvanlara vergi meleke olan düşünce uzun bir tekâmülün mahsulüdür, çünkü canlı varlıklar dış ve iç âleme ait fenomenleri daima daha iyi işlenmiş (élaborée) bir tarzda aksettirirler.

Hayatın maddî temelini proteinler teşkil eder. Proteinler, maddenin gelişmesinin kompleks bir mahsulüdürler. Bu cevherler, bilhassa, fermantasyon sistemleri şeklinde olarak, organizmaların tekmil hayatî faaliyetlerine temellik eden metabolizma'da kesin bir rol oynarlar. Başka bazı hayat alâmetleri de metabolizmaya bağlıdır: çoğalma kabiliyeti, taharrüşiyet (irritabilité), v.s. Taharrüşiyet, canlı varlıkları, dış ve iç ortamın aksiyonuna intibak reaksiyonlarıyle karşılık verme istidadıdır. Organik âlemin gelişmesinin yüksek derecelerinde, en basit organizmalara has [bu] taharrüşiyet temeli üzerinde, yüksek sinir faaliyeti (activité nerveuse) ve psişik faaliyet adını verdiğimiz şey meydana gelir.

Daha tek hücreli organizmalarda bile, dış uyarmalara (excitations) karşı daha hassas olan unsurların farklılaştığı görülür. Çok hücreli organizmalar ortaya çıktığı zaman hücrelerde bir ihtisaslaşma olur; fonksiyonları dış taharrüşiyetleri alarak bunları uyarmalar haline getirmekten ibaret olan bazı özel hücre grupları teşekkül eder. Hayvanların organizmaları komplikeleştikçe bu hücreler merkezli, [yani] beyinli bir sinir sistemi halinde gelişirler. Organizmalarda sinir sisteminin fonksiyonu, strüktürleri ve prosesüsleri sayesinde, çevreleyici âlemin enerjetik, mekânlık ve zamanlık bütün hassalarını aksettirmek ve muhtelif organlar arasında karşılıklı bağlılık (corrélation) sağlamaktır.

Omurgalılarda merkezî sinir sistemi omurilikten ve, muhtelif kesimleriyle, ansefal'den müteşekkildir. Balıkların çoğunda ansefal nispeten küçük olup yarımküreleri (hémisphères) az gelişmiştir. Hem suda hem karada yaşıyanların (amphibiens) beyinlerinin ebadı daha büyüktür ve yarımkürelerin tekâmülüne temellik eden alt kısmın inkişaf etmiş olduğu görülür. Sürünücülerin beyni, hem suda hem karada yaşıyanların beyninden daha mütekâmildir; yarımkürelerin sathında, ilk defa olarak, bir beyin kabuğu teşkil eden sinir hücreleri görülür. Kuşlarda, büyük yarımkürelerin hacmi daha da artmakla beraber kabuk az inkişaf etmiştir. Memelilerde, yarımküreler çok tekâmül etmiş olduğu gibi, beyin kabuğu da gelişir ve komplikeleşir. Yüksek memelilerde, gelişmiş beyin kabuğu birçok çizgiler ve kıvrımlar (circonvolutions) teşkil eder ve yarımküreler beynin bütün diğer kısımlarını kaplar.

Beyin ve bilhassa beyin kabuğu en çok insanda tekâmül etmiştir. Beyin ve kabuğu, insanın bütün sinir sistemiyle irtibatı olan (en connexion) bir cihaz durumunda olup yüksek sinir faali yetini, dış ortamla en kompleks bağlantıları sağlıyan organdır. Rus fizyolojisti Pavlov, çağdaş tabiat ilimleriyle birlikte şu hükmü verir : «Psişik faaliyet, muayyen bir beyin kitlesinin fizyolo-

jik faaliyeti neticesidir.» (1)

Dış ve iç ortamın aksiyonu sinir uçlarını uyarır. Bu uyarma santripet sinirler tarafından ansefalin ilgili kesimlerine nakledilir ve santrifüj sinirler buradan aldıkları tahrikleri, bunların harekete getireceği muhtelif organlara götürürler. Organların ve her türlü organizmanın taharrüşlere (irritations) karşı refleksleri böyle meydana gelir.

Meselâ, insan yanan bir nesneden elini şiddetle geri çektiği zaman bir refleks meydana gelmiştir. Fizyolojistler bu reflekse *şartsız refleks* adını vermişlerdir. Bu refleks hayvanlarda ve insanlarda doğuştan bulunur.

Bu şartsız refleksler (beslenme, korunma refleksleri ve daha başkaları) temeli üzerinde, hayvanın veya insanın ferdî tecrübeleri sırasında, *şartlı refleksler* teşekkül eder. Bir köpek bir et parçasını kaptığı ve salya akıtmağa başladığı zaman, bu bir şartsız reflekstir. Fakat, köpek sadece eti görmek ve kokusunu duymakla ve hattâ eti getiren insanı görmekle de salya ifraz edebilir. Pavlov'un bu ve buna benzer fenomenleri tahlil ederek, köpeğin beslenmesi işi bir lâmba ışığı veya bir zil sesiyle birlikte yapıldığı takdirde yeni bir refleks tipi meydana getirilebildiğini, ışığın veya sesin salya ifrazını davet ettiğini göstermiştir. Pavlov, bu fenomenlere *şartlı refleksler* adını vermiştir, çünkü bu refleksler bir şartlı uyarıcı (ışık, ses, v.s.) ile şartsız refleks doğuran bir şartsız uyarıcının kombine edilmesi sayesinde meydana gelmektedir.

Şartlı refleksler geçici asabî bağlantılardır (liasions nerveuses). Belli bazı şartlar içinde teşekkül eden bu refleksler, şartsız uyarıcıların iştiraki olmaksızın da az çok uzun bir müddet devam ederler. Şartlı reflekslerin önemi, bunlar sayesinde organizmaların içinde yaşadıkları ortamın değişken şartlarına intibak etmelerindedir. Meselâ, vahşi hayvanlardan birçoğunun ilk defa

(1) İ. Pavlov, **Toplu eserleri**, c. III, 1949 bas., s. 557.

gördüklerinde insandan korkmadıkları bilinen bir şeydir. Fakat, avlanmağa başlandıkları gibi, bu hayvanlar davranışlarını değiştirirler; insanı görür görmez yahut onun kokusunu alır almaz kaçıp saklanmağa çalışırlar. Bu hal, bu hayvanlarda kendileri için pek faydalı olan yeni bir şartlı refleksin teşekkül ettiğini gösterir. İnsanın mevcudiyeti hakkındaki idrak, şartsız bir korunma refleksini harekete getirmekte, hayvanların bir intibak reaksiyonuna işaret vazifesi görmektedir.

Herhangi bir tabiat objesinin veya fenomeninin, şartsız reflekslerle birleştiği zaman, hayvanlarda ve insanda bir şartlı refleks faaliyeti işareti olabileceği müşahede edilmiştir. Hayvanlarda ve insanda müşterek olan bu işaretler sistemine, Pavlov *birinci sinyalizasyon sistemi* adını verir.

Ayrıca, Pavlov, insanın yüksek sinir (asabî) faaliyetinin, hayvanların yüksek sinir faaliyetine nispetle spesifik (kendine has) bir karakter taşıdığını belirtmiştir. Pavlov, dilin (lisan) insan için karakteristik olan yeni bir işaretler sistemi teşkil ettiğini ve bunun da yeni bir şartlı refleksler kaynağı haline geldiğini göstermiştir. Sırf insana has olan bu sisteme Pavlov *ikinci sinyalizasyon sistemi* adını vermiştir.

Canlı varlıkların, dış ortamda vuku bulan hâdiselere (événments) intibakları, idealist psikolojinin daima kendisine bir üstünlük payı çıkarmak için kullandığı bu fenomen, artık ilmî bir inceleme konusu olmuştur. İşte, Pavlov tarafından keşfedilen sinyalizasyon faaliyeti prensipinin önemi buradadır.

Pavlov, hayvanların ve insanın yüksek sinir faaliyetine ait fizyolojik kanunları keşfetti; insanın yüksek sinir faaliyeti ile hayvanların yüksek sinir faaliyeti arasındaki bağlılığı ve bunları ayıran farkı buldu. Pavlov, insanın psişik hayatının incelenmesi işinin ilmî temelini kurdu.

İnsan düşüncesinin gelişmesinde emeğin ve dilin rolü

İnsanın psişik hayatının mukaddemleri (prémisses), hayvanların psişik faaliyetinin iptidaî şekilleridir. Fakat, bu ikisi arasındaki kalitatif farkı da görmek (discerner) lâzımdır. İnsan düşüncesi, psişik hayatın en yüksek gelişme derecesini teşkil eder. Sosyal insanın psişik hayatının, düşüncesinin çok yüksek gelişmesini şartlandıran şey onun emeğidir.

Darwin, beşerî varlığın, aynı zamanda antropoid'lere de vücut veren bir cedden gelme olduğunu ispat etmiştir. Çok, çok eski zamanlarda insanın, alt uzuvlarının özel bir şekilde gelişmiş olmasıyle temayüz eden hayvan cedleri şakulî bir yürüyüş şekli benimsediler ve gıdalarını elde etmek ve kendilerini korumak için tabiat objelerini âlet olarak kullanmağa başladılar. Daha sonra, bunlar bizzat âlet yapmağa koyuldular. Böylece, hayvanın insana transformasyonu başlamış oldu. İş enstrümanlarının kullanılması insana, ateş gibi bir tabiat kuvvetine hükmetmek ve gıdalarını daha iyileştirip çeşitlendirmek imkânını verdi. Bu ise onun beyninin gelişmesine yardım etti.

Âlet kullanmak, insanın tabiat karşısındaki davranışını değiştirdi. Hayvan tabiata pasifçe intibak eder ve tabiatın ona bizzat sunduğu şeyi kullanır. Halbuki, insan bilâkis tabiata aktif bir şekilde intibak eder, onu rasyonel bir tarzda değiştirir, kendisi için tabiatta bulunmıyan yaşama (mevcudiyet) şartları yaratır. İnsanın emeği, onun beyninin tekâmülünde ve mükemmelleşmesinde kesin bir rol oynamıştır. Bir mânada, insana ve keza insan beynine şekil veren emektir.

İnsanın çevre şartlarına intibakının ki dış âlemin transformasyonu şeklinde kendisini gösteriyordu kaydettiği muazzam ilerlemeler, insan beyninin insanın davranış ve emeği neticelerini değerlendirme melekesi sayesinde mümkün olmuştur. Modern insanın ceddi tarafından ilk âletin meydana getirilmesi bu melekenin gelişmesine güçlü bir hamle verdi. Buna mukabil, bey-

nin emek neticelerini değerlendirme melekesi de iş enstrümanlarının hızla mükemmelleşmesine psikolojik temel vazifesi gördü.

İnsanla tabiat arasındaki karşılıklı münasebetlerin (rapports) komplikeleşmesi beşerî münasebetlerin (relations) de komplikeleşmesine götürdü. İnsanlar birlikte çalışıyorlardı, aralarında haberleşmek (communiquer) zorunda idiler, fakat hayvanların yetindikleri mahdut sayıda sesler artık bu maksada kâfi gelmiyordu. Gırtlak yavaş yavaş gelişip değişti ve insan önce artiküle sesler çıkarmayı, sonra da birlikte çalışmanın zarurî şartı olan dili teşkil eden kelimeleri telâffuz etmeyi öğrendi.

Kelimeler olmadan eşyaya (şeylere) ve eşya arası bağlantılara dair nosyonlar teşekkül edemez, insan düşüncesi mevcut olamazdı. Dilin doğuşu ve tekâmülü de, ayrıca, beynin gelişmesi üzerinde tesirli oldu.

Emek, insanın sosyal hayatı, dil : işte insan beyninin mükemmelleşmesini, düşüncenin ilerlemesini sağlıyan kesin [tesirli] faktörler bunlardır.

Şuur : beynin hassası

Şuur, duygu organlarının kompleks bütününe bağlı olan insan beyninin bir faaliyeti mahsulüdür. Şuur, esas itibariyle, maddî âlemin aksi (in'ikâsı, reflet)'dir. Şuur, insanın psişik faaliyetine ait birçok şekilleri : ihsaslar, idrakler, tasavvurlar, mef humlu düşünce, hisler ve irade - ihtiva eden bir prosesüstür. Normal bir şekilde işliyen bir beyin olmadan, şuurun normal işlemesine imkân olamaz. Beynin işleyişinde bir hastalık veya sarhoşluk dolayısıyle meydana gelen bozukluk (perturbation) sıhhatli bir şekilde düşünme gücünün kaybolmasına yol açar. Uyku, beyin kabuğuna ait tekmil faaliyetin kısmî ve geçici bir nehyidir (inhibition): düşünce durur, şuur kararır. Son zamanlarda, muhtelif ilâçlar yardımıyle insanın psişik durumu ve patolojik heye-

canları üzerine istendiği şekilde tesir etmek hususunda ortaya çıkan imkânlar, beynin şuura kaynaklık eden maddî prosesüslerinin önceliğini (primauté) bir kere daha ispat etmektedir.

Bu materyalist tezler doğru olmakla beraber, düşüncenin beyin tarafından ifraz edilen bir cevher olduğu neticesinin çıkarılmasına cevaz vermez. XIX uncu yüzyıl Alman materyalisti Karl Vogt düşünceyi, tıpkı tükrüğün tükrük bezleri yahut safranın karaciğer tarafından ifraz edilmesi gibi, beyin tarafından ifraz edilen özel bir cevher olarak tasavvur ediyordu. Bu, düşünce hakkında vülger (amiyane, kaba) bir fikirdir. Psişik faaliyet, şuur, düşünce maddenin özel bir hassası olmakla beraber, aslâ özel bir cevher değildirler.

Biz, felsefenin temel problemini çözerken şuurla maddeyi, espri ile tabiatı birbirinin zıddı olarak alırız. Madde, şuura bağlı olmıyarak, şuurun dışında mevcut olan her şeydir. Bu itibarla, şuurla maddeyi aynılaştıranlar vahim bir hatâ işlemiş olurlar. «Düşüncenin maddî olduğunu söylemek, materyalizm ile idealizmi birbirine karıştırmaya doğru yanlış bir adım atmaktır.» Gerçekten de, düşünce maddeden başka bir şey değilse, netice itibariyle madde ile düşünce arasında bir fark yok demektir.

İdealistler, diyalektik materyalizme şuurun maddî bir cevher olduğu fikrini maletmek için inat edip dururlar. Bu şekilde davranmaktaki maksatları diyalektik materyalizmi daha kolay «cerhetmek» tir. Eski bir usuldür bu: hasma önce bir saçmalık maledilir, sonra bu saçmalık «muzafferane» tenkitten geçirilir.

Gerçekte, şuurla maddenin aynılaştırılması diyalektik materyalizme değil, vülger materyalizme ait bir tezdir. Diyalektik materyalizm bu anlayışa karşı daima mücadele etmiştir. Bu felsefe, maddî âlemi aksettiren şuur ile maddenin kendisi arasına bir sınır hattı çeker.

Ancak, şuur ile madde arasındaki farkları, radikal bir irtibatsızlığa (rupture) varacak şekilde mübalâğalandırmağa da lü-

zum yoktur. Böyle radikal bir irtibatsızlık psiko-fizyolojik paralelizme has bir şeydir. Bu teorinin taraftarları, düşüncenin, şuurun beyindeki maddî prosesüslere paralel olarak ve [bunlardan] tamamiyle bağımsız bir tarzda cereyan eden prosesüsler olduklarını kabul ederler. İlim bu görüşü yalanlamaktadır. İlim, insanın psişik hayatının, organizmanın hayatının özel bir veçhesinden, beynin özel bir fonksiyonundan başka birşey olmadığını ispat etmektedir.

Diyalektik materyalizm, şuurla madde arasında irtibatsızlık kabul etmez. Böyle bir irtibatsızlık, hayat fenomenlerini bedende yerleşmiş, ona kumanda eden özel bir ruh (âme) ile izah eden eski iptidaî tasavvurların yeniden canlandırılmasına varır.

Psiko-fizik problemini, yani insanın psişik faaliyeti ile bu faaliyetin fizikî organı, [yani] beyin arasındaki münasebetler problemini çözmek için, bu iki had arasındaki fark kadar, bağlılığı da görmek gerekir. Şuurla madde arasındaki farkı unutmamak lâzımdır, çünkü bunların aynılaştırılması aşikâr saçmalıklara vardırır. Fakat, şuuru beyinden ayırmamak da lâzımdır, zira şuur beynin, yani özel bir tarzda taazzuv etmiş maddenin bir fonksiyonudur.

6. FELSEFÎ MATERYALİZMİN HASIMLARI

Diyalektik materyalizm âlemin maddî birliğini kabul eder; o, bir felsefî *monizm*'dir. Bu felsefî monizm, âlemdeki bütün fenomenleri tek bir prensipten, madde'den hareketle izah eden sıkıdan sıkıya mantıkî bir doktrindir.

Fakat, bazı felsefe teorileri vardır ki, ne maddeye ne de espriye öncelik tanımak isterler. Bunlar felsefî *düalizm*'i tedris ederler. Felsefî düalizme göre, birbirinden bağımsız, birbirinden mahiyetçe mutlak surette farklı iki prensip vardır : madde ve espri, beden ve şuur, tabiat ve ide (fikir). Descartes'ın anlayışı böyleydi.

Düalizm, insan bedeninin maruz kaldığı bir aksiyonun onun şuurunda reaksiyonlar uyandırdığını ve, tersine olarak, düşünce nin bedenî hareket meydana getirebildiğini gösteren harcıâlem olayları (faits) izahtan âcizdir. Felsefî düalizm konsekan değildir ve genel olarak idealizme varır.

Âlemi, tek bir ideal prensipten hareketle açıklamağa (interpréter) teşebbüs eden felsefî idealizmin temsilcileri de monisttirler, ama bunların monizmi ilimlerin tekmil gelişmesi tarafından nakzedilen bir anlayışa dayanır, çünkü bunlar fikrin, düşüncenin, şuurun önce; tabiatın, fizikî objelerin, insan bedeninin ise sonra geldiğini, spiritüel prensipten çıktığını iddia ederler. Felsefî idealizm taraftarlarına göre, her şey şuurdan ibarettir yahut şuurun mahsulüdür.

Objektif idealizm

İdealist dünya anlayışı, en iptidaî fakat el'an en yaygın şekliyle, gayrimaddî [varlık] veya Tanrı, [yani] fizikî kâinatın yaratıcısı hakkındaki dinî doktrinde ifadesini bulur. Bu görüşler ilim tarihi tarafından yalanlanmıştır. İlim tarihi spiritüel fenomenlerin, maddenin son derece yüksek bir tekâmül derecesinde meydana çıkmış olduklarını, beyin kabuğunda ve sinir sisteminde cereyan eden maddî prosesüslerden ayırt edilemiyeceklerini çürütülemez bir şekilde ispat etmektedir. Bu maddî, fizyolojik fenomenler olmadan hiçbir spiritüel fenomen olamaz. Şu halde, esprinin maddeden, tabiattan önce geldiği hakkındaki dinî doktrinin gerçekle hiçbir ilgisi yoktur.

Bu tezler, idealist felsefe sistemlerinde daha ince (raffinée) ve daha mücerret bir şekle bürünür. İdealist sistemlerin kurucuları eşyanın (şeylerin) temelinde, onlardan önce mevcut olan sebepler, mahiyetler veya spiritüel, gayrimaddî unsurlar bulunduğunu söylerler. Eflâtun'da, Leipnitz'de, Hegel'de aynı inanışlara rastlanır. Eflâtun, bu gayrimaddî sebeplere «ideler» veya «form»lar adını verir. Leipnitz, her şeyin temelinde spiritüel «atomlar»ın, «monad» denilen aktif «cevherler»in bulunduğu-

nu tasavvur eder. Hegel, bu temele «ide» yi koyar. İde, objektif olarak mevcut olup kendi kendisine gelişen mefhumdur. «Mefhum..., diye yazar Hegel, ilk prensiptir, şeyler ne iseler, kendilerine has olan, kendilerinde tecelli eden mefhumun faaliyeti sayesinde o'durlar.» (1) Yine Hegel'e göre, tabiatın tümü, insanın dışında mevcut ve Tanrıyle bir olan (idendique à Dieu) mefhumun, mutlak ide (fikir)'nin mahsulüdür.

Eflâtun'un, Leipnitz'in ve Hegel'in felsefesine *objektif idealizm* adı verilir, çünkü bu felsefe insan şuurundan ayrı, bundan bağımsız bir «objektif» spiritüel prensip kabul eder.

Objektif idealistlerin muhakemelerinin tenkide gelir tarafı yoktur. Fikirler, mefhumlar ancak insan düşüncesinde mevcutturlar. Mefhumlar bizzat gerçeğin, maddî âlemin hassalarını ve genel vasıflarını (traits généraux) aksettirirler. Meselâ, insan, cemiyet, sosyalizm, millet, v.s. nosyonları böyledir. Tabiattan önce gelen ve onu doğuran bir mefhum, bir fikir (ide) idealistlerin bir vâhimesinden (chimère) başka bir şey değildir. Ünlü bir materyalist düşünür böyle der : «...Meselâ, insan *fikri*'nin ne olduğunu herkes bilir, fakat insansız, insandan önce gelen [bir] fikir, mücerret olarak fikir, mutlak fikir idealist Hegel'in teolojik bir uydurmasından ibarettir.»

Sübjektif idealizm

Tabiatı bir ilâhî fikir (ide)'den çıkaran objektif idealizmden farklı olan *sübjektif idealizm*'e göre, şeyler, objeler bizim ihsaslarımız, düşüncelerimiz toplamından ibarettir. Bu suretle, bu felsefe, âlemi süjenin, bilen insanın şuuruna aktarır.

Sübjektif idealist, çevremizdeki şeyler hakkında ne bilebileceğini sorar ve şu cevabı verir : [sadece birtakım] renk, tad, ko-

(1) Hegel, **Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**, Werke, Sechsten Band, Berlin 1840, s. 323.

ku, ağırlık (densité), şekil, v.s. ihsasları... Ben, bu ihsaslar dışında hiçbir şey idrak etmem ve edemem. [Şu halde], objenin benim ihsaslarımın toplamından (somme) başka bir şey olmadığını, ihsaslardan ayrı, onların dışında hiçbir objenin mevcut bulunmadığını farzetmek mâkul değil midir?

Bu hale göre, insan şeylerle (eşya) değil, kendi öz ihsas kompleksleriyle çevrilidir ve tekmil tabiat bu ihsaslar mecmuundan (ensemble) ibarettir.

Sübjektif idealizm, XVIII inci yüzyıl başlarında, İngiliz Piskoposu Berkeley tarafından geliştirilmiştir. Berkeley, kendi idealist felsefesinin güttüğü amacın materyalizm ve ateizmi reddetmek ve Tanrının varlığını doğrulamak olduğunu açıkça söylüyordu.

Sübjektif idealizm ihsaslarımızla şeyler arasındaki münasebeti kabaca tahrif eder. Sübjektif idealizm, insanın idraki ile idrak edilen objeyi aynılaştırır.

Sübjektif idealizmin temel prensipi olan, obje ve onun idrakinin tek ve aynı şey olduğu prensipinin mantıkî neticeleri çıkarıldığında şuna varılır: bütün âlem bizzat benim tarafımdan, benim şuurum tarafından yaratılmıştır; anam, babam da dahil olmak üzere diğer insanlar ancak benim idraklerimden ibarettirler, objektif olarak mevcut değildirler. Demek oluyor ki, sübjektif idealizm zarurî olarak solipsizme, yalnız ben'in mevcut olup başka insanlar da dahil bütün âlemin ancak benim tasavvurumda mevcut bulunduğunu iddia eden abes felsefeye götürür.

Sübjektif idealizmin - şekli ne olursa olsun - kaçınılması imkânsız surette vardığı solipsist neticeler bu felsefenin yanlışlığını apaçık bir şekilde gösterir.

Felsefede bir «üçüncü» yol izleme teşebbüsü

Şuurun, âlemin temeli olduğunu dobra dobra ilân eden idealist teorilerin yanısıra başka bazı idealist teoriler vardır ki, bun-

lar idealizmlerini gizlemeğe çalışır ve materyalizm ile idealizmin üstüne yükselerek felsefede bir «üçüncü» yol meydana getirmeğe çabalarlar. Bilhassa *pozitivizm* için bu böyledir.

XIX uncu yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan bu felsefe cereyanı bugün burjuva dünyasında en önemli felsefelerden biridir. Bilginler arasında da yayılmıştır.

Pozitivizm, bütün eski felsefenin bir metafizik olduğunu söyler. Metafizikten anladığı da, tecrübeyi aşan ve ilim için erişilmez olan meseleler üzerinde kısır iskolâstik muhakemelerdir. Bu meselelerden kastedilen, her şeyden önce, felsefenin temel problemidir: acaba önce gelen hangisidir, tabiat mı yoksa şuur mu? Pozitivistler ilmin ancak müşahede için erişilebilir olan vakıalarla meşgul olması, bunun ötesinde ne maddî, ne de spiritüel bir temel peşinde koşmaması gerektiğini söylerler. Böyle bir temel keşfetmek iddiasında olan felsefe boştur. İlim felsefeden pekâlâ vazgeçebilir. İlim başlı başına bir felsefedir.

Pozitivistler ne materyalist ne de idealist olduklarını, fakat ampirik vakıaları incelemekle yetindiklerini, ilim adamı olduklarını beyan ederler. Ne var ki, bu pozisyon idealizmle aynı kapıya çıkar. Pozitivistler, felsefenin temel problemine yan çizip bunun ilim tarafından çözülemiyeceğini söylemekle maddî âlemden kopmakta, kendi şuurları çerçevesi içine kapanmakta, yani sübjektif idealizme gelmektedirler.

Bunu ispat eden bir nokta da, pozitivistlerin dillerinden düşürmedikleri «vakıalar» sözünden idraklerimizi anlamalarıdır. Pozitivistler yalnız ihsaslarımızın ve idraklerimizin bize vasıtasızca verilmiş olduğunu, bu vasıtasız verileri etüd etmekle yetinmemiz gerektiğini iddia ederler.

Bu filozoflar, materyalizm ile idealizmin «üstüne» çıktıklarını tekrar tekrar açıklamış olmalarına rağmen, gerçekte idelizm kampına mensupturlar ve materyalizme karşı savaşırlar. Di-

yalektik materyalizm her türlü metafiziğin (1) - muhayyel «mahiyetler» üzerinde ileri geri yazıp çizen metafizik de dahil olmak üzere - düşmanı olduğu halde, pozitivistler materyalizmi metafizik sayarlar. Diyalektikçi felsefi materyalizm, âleme «ideal» bir temel uyduran idealizmin metafiziğini de, Tanrının mevcudiyetini ve ruhun ölmezliğini vaaz eden kilise metafiziğini de reddeder. Fakat, diyalektik materyalizm, maddî âlemin şuurumuz dışında mevcut olduğu tezini metafizik sayma çabalamalarını da reddetmekten geri kalmaz. Pozitivizm, kendi kusurlarını başkalarına yüklemektedir. Pozitivizm, sözüm ona «materyalizmin metafiziği» ne hücum ederken gizlice sübjektif idealizmin metafiziğini işe sokuyor.

Bütün felsefe tarihi, felsefede bir «üçüncü» yolun bulunamıyacağını göstermektedir. Pozitivizme taraftar Batılı bilginler bunu ne kadar çabuk anlarlarsa, pozitivist fikir karışıklığından o kadar çabuk kurtulacak ve ilmî materyalist felsefenin sağlam zemini üzerinde yer alacaklardır.

XIX uncu yüzyıl sonları ve XX nci yüzyılın başlarında, pozitivizm, Avusturyalı fizikçi ve filozof Ernst Mach'ın adına bağlı olan *mahizm (machisme)* şeklini aldı. Bu felsefeye ampiriokritisizm (tecrübenin tenkidi) adı da verilir.

Mach ve çömezleri, bu arada Bogdanov, materyalizm ile idealizmin «tek taraflı» karakterinin üzerine yükselmek iddiasında idiler. Halbuki, Mach'ın felsefesi aslında bir sübjektif idealizm sistemi idi.

Mach'a göre, ihsaslar, âlemin ilk unsurlarıdır. Her şey bir

(1) «Metafizik» terimi felsefede iki mânada kullanılır. Metafizik, ilk olarak, antidiyalektik bir dünya anlayışı demektir. İkinci olarak, metafizik teriminden, ilmî temelden yoksun spekülâtif görüşler, varlığın «hakikî», ihsasüstü (suprasensible) mahiyeti üzerine iskolâstik fiksiyonlar anlaşılır. Bu mesele ileride, 2 nci bölümde daha etraflı bir şekilde incelenmektedir.

«unsurlar (veya ihsaslar) kompleksidir» ve tabiatın tümü düşünen insan tarafından «düzene konulmuş» bir «eleman serileri» mecmuudur (un ensemble de «série d'éléments»). İnsanın çevresindeki her şey onun ihsaslarına irca olunur. Bu felsefenin temel anlayışları bunlardır.

Mamafih, Mach'ın ekolü sübjektif idealizmini kamufle etmeğe çalışıyor, unsurların (yani ihsasların) «hiçbir kimseye ait olmadığını», ne maddî, ne spiritüel, ne fizikî tabiattan ne de psişik tabiattan olmayıp «nötr» olduklarını söylüyordu.

Bundan başka, Mach taraftarları, yine idealizmlerini maskelemek için, kendi felsefelerinin «ampirik» bir felsefe olduğunu, her türlü bilginin kaynağının tecrübede bulunduğunu beyan ediyorlardı.

Mach ekolünün «tecrübe»ye başvurması hiç de onun doktrininin ilmî bir felsefe olduğuna delâlet etmez. Gerçekten de, bu terim materyalist bir mânada olduğu gibi idealist bir mânada da alınabilir. Materyalizm, bizim bilgimizin menşeinin tecrübede bulunduğunu kabul eder ve aynı zamanda tecrübenin insana objektif âlemi tanıttığını belirtir. Başka bir deyişle, tecrübemizin objektif bir muhtevası vardır. Mach taraflısı ise, bilgimizin objektif bir muhtevaya sahip bulunduğunu kabul etmekle beraber, tecrübede verili olan objektif gerçeğin mevcudiyetini inkâr eder. Mach'çı, bizim için objektif âlemin değil, sadece ihsasların, idraklerin, tasavvurların bahis konusu olduğunu ve bizim bunları etüd etmekle yetinmemiz gerektiğini söyler. Başka bir deyişle, Mach'çı fiiliyatta sübjektif idealizmin görüşünü savunur.

Bu ekolün, «nötr unsur» tâbiri vasıtasıyle materyalizm ile idealizm üstüne yükselmek teşebbüsü bir «felsefî şarlatanlık»tan başka bir şey değildir. «Beşerî ihsasın ne olduğunu herkes bilir, ama insansız veya insandan önce gelen ihsas saçma bir şeydir, ölü bir tecrittir, idealistçe bir kurnazlıktır». «Nötr unsurlar» gerçekte insanın ihsaslarıdır ve bunları âlemin temeli yapmak istiyen bir teori sübjektif idealizmden başka bir şey değildir.

Tabiat insandan önce mevcut mu idi? Şayet tabiat insan şuurunun eseri ise, ihsaslara irca olunuyorsa, bu demektir ki tabiatın yaratıcısı insandır, yoksa insanı tabiat yaratmamıştır. Halbuki, ilim bize tabiatın insanın zuhurundan çok önceden beri mevcut olduğunu öğretiyor.

İnsan, beyni sayesinde mi düşünür? Mach'ın doktrinine göre, insan beyninin kendisi bir «unsurlar kompleksi», ihsaslar kompleksidir, yani insanın psişik faaliyetinin bir mahsulüdür. Şu halde, insan, beyninin yardımı olmaksızın düşünmektedir ve, aksine, beyin düşüncenin - psişik hayatı daha iyi izah edebilmek için uydurulmuş - bir «inşa» sıdır.

Başka insanlar mevcut mudurlar? Mach'ın felsefesi bakımından, zarurî olarak, insanın çevresindeki bütün fertlerin birtakım ihsas kompleksleri, yani ferdî şuurun mahsulleri olduğu neticesi çıkmaktadır.

Mach'ın felsefesi solipsizme varıyordu. Onun yanlışlığının en iyi delili budur.

XX nci yüzyılın başlarında bu felsefenin tesiri büyüktü; 1920 yıllarında yerini pozitivizmin yeni şekillerine bıraktı.

İdealizmin kökleri

İdealist felsefe düşünce ile onun maddî temeli arasında mevcut gerçek münasebeti tahrif eder. Bazen, hakikati bozmak, [gözlerden] saklamak istiyen bazı idealist filozoflar bu işi kasıtlı olarak yaparlar. Böyle kasıtlı bir tahrife, günümüzde, idealizm propagandası yaparak idareci sınıfın gözüne girmeyi arzulayan burjuva filozoflarında sık sık rastlanır. Maamafih, felsefe tarihinde idealist teorilerin izahı, çoğu defa, filozofların hakikati bulmağa samimiyetle çalışmalarına rağmen, «iyi niyetle yollarını şaşırmış» olmaları vakıasındadır.

3 üncü bölümde görüleceği gibi, bilgi çok veçheli kompleks

bir prosesüstür. Bu komplekslik, daima bilginin veçhelerinden birinin mübalâğalandırılması, mutlaklaştırılması, bağımsız, otonom bir hale getirilmesi imkânını kendinde taşır. Meselâ, yukarıda gösterdiğimiz gibi, Mach'ın çömezleri ile diğer sübjektivist idealistler, bizi çevreliyen âlem hakkındaki bütün bilgimizin ihsaslardan - ihsasların kaynağı olan maddî objelerden ayırdıkları ihsaslardan - gelmesi vakıasını mutlaklaştırırlar. Böylece, şu idealist netice ortaya çıkar : âlemde ihsaslardan gayri hiçbir şey mevcut değildir.

Bilgi, daima, muhayyile için gerçekten (realiteden) kopmak, gerçek bağlılıkların yerine fiktif bağlılıklar koymak imkânını tazammun eder. Eşyanın (şeylerin) yalnızca bir yanını görmek ve sübjektivizm: işte idealizmin bilgi alanındaki kökleri bunlardır.

Fakat, bu köklerin bir «bitki» yi besliyebilmesi ve bilgideki hatâların, materyalizme ve materyalist ilme karşı dikilen bir idealist felsefe halinde tecessüm edebilmesi için, bazı sosyal şartların bulunması, bu hatâların onları destekliyen muayyen bazı sosyal kuvvetler için menfaat sağlayıcı olması lâzımdır. Âlem hakkında dar ve sübjektivist bilgi anlayışı. bu anlayış hâkim sınıfların - köle sahipleri, feodaller veya burjuvazi - menfaatleri tarafından *pekleştirildiği* [her] yerde idealizm bataklığına müncer olur. İşte, idealizmin *sınıfî* kökleri bunlardır.

Felsefî idealizmin gerici karakteri, onun teoloji ve din ile olan münasebetlerinde kendisini açıkça gösterir. Her felsefî idealizm, son tahlilde, teolojinin ve klerikalizmin mahirane (subtile) bir müdafaasıdır. Felsefî idealizm açıkça dini pohpohlamadığı zaman bile, onunla aynı zemin üzerinde yer alır ve bu yüzden de kiliseden destek görür. O kilise ki, materyalizme karşı bilâkis daima düşmanlık göstermiş ve elinden geldikçe onun temsilcilerine eziyet etmiştir.

7. ÇAĞDAŞ BURJUVA FELSEFESİ

Bundan iki bin yıl önceki felsefe gibi, modern felsefe de bir parti felsefesidir. Başka bir deyişle, eskisi gibi bugün de filozoflar: materyalist ve idealist olarak iki zıt kampa ayrılırlar. Bu filozoflar arasındaki mücadeleler, son tahlilde, hasım sosyal sınıf ve tabakaların temayül ve ideolojilerini dile getirir. Sosyalist ve burjuva ideolojileri arasında şiddetli bir mücadele sürüp gitmektedir. Bu mücadele, «insanlığın entelektüel hayatında, tarihî bir prosesüsü: kapitalizmden sosyalizme geçiş prosesünü aksettiriyor.

Diyalektik materyalizm, işçi sınıfının, devrimizin ilerleyici sosyal kuvvetlerinin ideolojisidir. Bunun aksine olarak, idealist felsefenin çeşitli cereyanları, reaksiyoner kuvvetlerin, emperyalist burjuvazinin dünya anlayışını ifade eder. Antisosyalizm tekmil çağdaş burjuva ideolojisinin gittikçe daha ayrılmaz bir parçası haline gelmektedir. Sosyalizm düşmanlığı, felsefe alanında, Marx-Engels doktrininin reddini; bu doktrine karşı mücadele ederek burjuva dünya anlayışını, kapitalist düzeni savunmayı hedef tutan bir sürü başarısız denemelerde ifadesini bulmaktadır.

Çağdaş burjuva felsefesinin ayırıcı vasfı, pek çeşitli tandansları ve ekolleri olmasıdır. Fakat, [bütün] bu cereyanlar, netice itibariyle, açık veya kapalı (zımnî) bir şekilde felsefî idealizmin çeşitlerinden, yani yanlış, illüzuar bir dünya anlayışından başka bir şey değildirler.

Felsefî idealizm, devrimizde, XIX uncu yüzyılda olduğundan daha gerici, daha dekadan bir hale gelmiştir. Dünyanın ve hayatın bir mânası olmadığını, insan aklının bizi çevreliyen gerçeği bilmekten âciz olduğunu söyliyen irrasyonalizm moda halindedir; ilmi tahrif etmek için ilmî keşifleri istismar eden teoriler büyük sükse yapmakta, açıkça teolojik mahiyette olan sistemlerin tesiri artmaktadır.

Kapitalist memleketlerin spiritüel hayatında durum paradoksaldir: bir yandan, ilim karşı konulmaz bir şekilde ilerlemek-

te, maddî âlem hakkındaki bilgimizi durmadan derinleştirmekte, teknikle işbirliği ederek insanın tabiat üzerindeki iktidarını sonsuzca arttırmakta, yüz yılı aşan bir zamandan beri ilerici materyalist felsefe, diyalektik ve tarihî materyalizm mevcut olup gelişmekte ve tabiat ve cemiyet fenomenleri hakkında halis (authentiquement) ilmî bir izah tarzı sunmakta; öbür yandan, birçok filozoflar ve hattâ bazen bilginler çevremizdeki âlemin objektif bir mevcudiyeti olmadığını, ilmî hükümlerin (affirmations) objektif hakikati ihtiva etmediğini ve eşyanın mahiyetini bilmekten âciz olan insanın tabiatüstü'ne inanmaktan, kilisenin sinesine sığınmaktan daha iyi bir şey yapamıyacağını ispata çabalayıp durmaktadır.

Bu durumun sebepleri nelerdir? Düşünen insanlar, namuslu bilginler nasıl olup da ilme ve sosyal tecrübeye aykırı idealist görüşlere katılabiliyorlar?

Burjuvazinin sınıf menfaatleri ve burjuva aydınlarının sosyalizme karşı peşin hükümleri, materyalizmin benimsenmesinde başlıca engeli teşkil ediyor. Günümüzün ilmî materyalizmi, yani diyalektik ve tarihî materyalizm - bütün [mantıkî] neticeleri çıkartılacak olursa - [insanı], işçi sınıfıyle birlik olmağa ve ilmî sosyalizm teorisine katılmağa götürür. İşte, burjuvaziyle bağını koparmak istemiyen kimselerin - bilginler de dahil olmak üzere - materyalizmi kabul etmekten korkmalarının sebeplerinden biri de budur. Emperyalizmin deklâre ve aktif meddahlarına ve ideologlarına gelince, bunlar diyalektik materyalizmde kendilerinin uzlaşmaz teorik düşmanını görmekte ve bunu her ne pahasına olursa olsun cerhetmeğe çalışmaktadırlar. Bunlar, bu maksatla her türlü ideolojik ve moral baskı vasıtalarını kullanırlar: basın, radyo, televizyon, üniversite, vaaz, ilmî kitaplar (traités). Bu devamlı propaganda elbette zihinler üzerinde bir tesir yapmaktadır.

İdealizmin yaşamakta devam etmesinin diğer sebepleri, çağdaş burjuva felsefesinin bellibaşlı cereyanları hakkında bilgi edinildiği zaman daha çok açıklık kazanacaktır.

Akla karşı felsefe

Çağdaş burjuvazinin ideolojisine damgasını vuran kötümserlik, irrasyonalizm, ilmî dünya görüşü düşmanlığı, burjuva memleketlerinde en moda felsefe teorilerinden biri olan *egzistansiyalizm*'de göze çarpacak şekilde dile gelmiştir.

Egzistansiyalizm, Danimarkalı mistik Kierkegaard'ın (XIX uncu yüzyılın ilk yarısı) doktrininden faydalanan Alman idealist filozofu Heidegger tarafından kurulmuştur. Alman egzistansiyalistleri arasında Karl Jaspers kötümserliği ve gerici görüşleri ile temayüz eder. Fransada, egzistansiyalizm tek bir cereyan halinde değildir. Sol temayüllü egzistansiyalizm (ateist egzistansiyalizm) Jean - Paul Sartre'ın, sağ temayüllü egzistansiyalizm (hıristiyan egzistansiyalizmi) ise Gabriel Marcel'in adına bağlıdır.

Egzistansiyalistlerin ele aldıkları en genel problem, hayatın mânası, insanın dünyadaki yeri, hayatta yolunu seçmesi problemidir. Bu eski bir problem olmakla beraber, burjuva cemiyetinin kompleks ve tezatlı şartları içinde pozisyon almak, her yerde sürüp giden ilerici ve gerici kuvvetler mücadelesi karşısında tavırlarını tayin etmek zorunda kalan birçok kimseler için bugün özel bir önem kazanmış bulunmaktadır.

Demek oluyor ki, egzistansiyalistler, zamanımızın en hararetli meselelerinden birine el atmışlardır. Ne var ki, egzistansiyalistler bu meseleyi, idealist bir anlayıştan, dekadan bir doktrinden, cemiyet dışında ve tekliği (singularité) içinde mahpus olarak düşünülen münzevî (isolé) ferdin şuurundan hareketle çözüyorlar. Egzistansiyalist teorinin hatâlarına sebep bu yanlış hareket noktasıdır.

Egzistansiyalizmin taraftarları bu felsefenin bir genel varlık teorisi (une théorie de l'être général) olduğunu iddia ederler, ama vakıada onlar bu teoriyi ferdin «mevcudiyet»inin tahliline irca etmektedirler. Bazı egzistansiyalistlerin «öbür dünya»,

Tanrı hakkındaki düşünceleri (réflexions) bir yana bırakılacak olursa, onlar için biricik gerçek ferdin mevcudiyetidir, «ben mevcudum» hissidir. [Egzistansiyalizmde] çevremizdeki âlem, esrarlı, akıl ve mantıkî düşünce için erişilmez bir âlem olarak tasvir edilmektedir. Bütün sübjektivist idealistler gibi egzistansiyalistler de tabiatın, mekânın, zamanın objektif gerçekliğini inkâr ederler. Heidegger, âlem ancak içinde mevcudiyet olduğu nispette vardır, der. Hiçbir *mevcudiyet* yoksa, âlem de yok demektir.

İnsan için esas kendi mevcudiyeti olduğuna ve bunun da bir sonu bulunduğuna göre, egzistansiyalistler için hayat ölüm karşısında duyulan bunaltı (angoisse) içinde geçer. Felsefenin konusu, insanda bu bunaltı duygusunu uyandırmak ve durmadan devam ettirmekten ibarettir. Jaspers, felsefe yapmak ölmesini öğrenmektir, der.

Egzistansiyalistler, münzevî (isolé), cemiyetten ayrılmış insanı yıldırmanın çok kolay olduğunu anlıyorlar. Egzistansiyalistlere göre, insan yabancı ve düşman bir dünyanın içine «atılmış» («projeté»)'tır, başka insanlar arasında «sahte» («factice») bir hayat sürer ve cemiyet onu ferdiyetinden yoksun kılar.

Egzistansiyalist filozoflar, burjuva dünyasının insanı gerçekten ezdiği, şahsiyetini boğduğu vakıasından, birçok kimseler için ıstırap sebebi olan bu şüphe götürmez vakıadan hareket ederler. Bu filozoflar, kapitalist sistemin boyunduruğuna karşı duyulan isyan duygusunu, bazı aydınların duydukları bu duyguyu istismar eder ve bunu genel olarak cemiyete karşı bir protesto şeklinde yanlış bir yöne çevirirler. Bunlar, cemiyet dışında yaşamasına imkân bulunmamasına rağmen, insanın cemiyet içinde tamamiyle tecrit edilmiş (isolé) halde bulunduğunu ve ancak kendi üzerine kapanmak suretiyle hürriyeti elde edebileceğini söylerler. Egzistansiyalistler için, insana cemiyet tarafından dayatılan vazifeler olmadığı gibi, herkes için geçerli ahlâk kaideleri de yoktur. Egzistansiyalist piyes ve romanlarda baş şahsın,

genel olarak, derin kanaatlerden yoksun bir insan ve çoğu defa düpedüz ahlâk dışı (amoral) bir fert olması bir tesadüf eseri değildir. Bu felsefeye göre, her türlü beşerî faaliyet ve her türlü mücadele kısır bir iştir, dünyada saçmalık hüküm sürer, tarihin hiçbir mânası yoktur.

Egzistansiyalizmin sübjektif idealist felsefesi, herşeyden önce, bütün gerçeği insanın mevcudiyetine, şahsî problemlerine irca ettiği için yanlıştır. Bundan başka, bu felsefe bizzat insan tabiatını tamamiyle tahrif eder. İnsan her şeyi cemiyetten alır. İnsanı, hayvanlar âleminin sonsuzca üstüne çıkaran nedir? Onun sosyal emeği! İnsan hislerini ve aklını, iradesini ve şuurunu cemiyet içinde geliştirir, hayatının gaye ve mânasını orada bulur. Sosyal hayata aktif bir şekilde katılan, ileri fikirlerden ilhamlanan bir insan için asıl olan (l'essentiel) öleceği gün değil, cemiyet içinde nasıl bir hayat süreceği ve arkasında ne bırakacağıdır. Fakat, fert bir kere sun'î olarak cemiyetten koparıldı mı, artık geriye ölüm fikri karşısında titreyen bunaltılı, hayatını nasıl kullanacağını bilmeyen bir varlık kalır.

Egzistansiyalizm, farkında olmıyarak burjuva ferdiyetçiliğinin vardığı moral hiçliği göstermiştir.

«Egzistans (mevcudiyet) felsefesi» dekadan ve iliklerine kadar gerici bir felsefedir. Bu felsefe, nüfuzu altına düşenlerde, bilhassa gençlik üzerinde ahlâk bozucu (démoralisatrice) bir tesir yapar. Korku, ümitsizlik, hayatın saçmalığı (absurdité de l'existence)propagandası antisosyal temayülleri kışkırtır, ahlâk dışılığı (amoralisme) ve prensipsizliği haklı gösterir. Egzistansiyalist fikirlere katılmış bir kimse, bazı şartlarda, en gerici kuvvetlerin oyuncağı olabilir, ağlayıp sızlayan bir kimselikten faşistliğe dönebilir. Almanyada egzistansiyalizm, diğer bazı idealist teoriler (yeni - hegecilik, «hayat felsefesi», v.s.) gibi, faşizmin ideolojik zemininin hazırlanmasında belli bir rol oynamıştır. Fransada egzistansiyalistler farklı politik pozisyonlar benimsemişlerdi. Savaş sırasında Sartre ve başka birçok egzistansiya-

listler Mukavemet hareketine aktif bir şekilde katılmış, daha sonra genel barıştan yana ve Fransız hükümeti tarafından Cezayirde çıkarılan savaşa karşı olduklarını bildirmişlerdi. Buna rağmen, egzistansiyalistler, mutlak ferdiyetçi pozisyonlarını muhafaza ederek, emekçilerin ve onların partisinin sınıf dayanışması ve teşkilâtlanma prensiplerine karşı bu mutlak ferdiyetçiliği ileri sürmektedirler.

Sözde «ilim felsefesi»

Burjuva dünyasında geniş çapta yayılmış başka bir felsefe akıntısı da büyük bir şamatayla «ilim felsefesi» diye takdim edilen *neo-pozitivizm (yeni pozitivizm)* veya «mantıkçı pozitivizm» (positivisme logique) dir. Bu akıntıya son zamanlarda daha çok «analitik (tahlilî) felsefe» adı verilmektedir. Bu felsefe, ilk bakışta, irrasyonel (gayriaklî) «egzistans» («mevcudiyet») felsefesinin zıddı gibi görünür. Gerçekte ise, neo-pozitivizm, egzistansiyalizmle akrabalığı olan idealist bir teoridir. Bu kötümser felsefe, insanın bilme gücüne (pouvoir cognitif), aklına inanmaz.

Bu doktrinin temelleri, İngiliz Bertrand Russel ve Avusturyalı L. Wittgenstein, M. Schlick ve R. Carnap tarafından atılmıştır. Günümüzde en tanınmış temsilcileri A.B.D.'nde W. Quine ve A. Pap, İngilterede G. Ryle ve A. Ayer'dir. Neo - pozitivistler, ilmin kaydettiği hızlı gelişme, yeni araştırma metodları, matematikte meydana çıkan yeni dallar, ezcümle riyazî mantık tarafından ortaya konulan bazı meseleleri cevaplandırmağa çalışmışlardır. Bunlar her türlü teorinin ilmî karakterini yanılmaz bir şekilde tespit etmeyi mümkün kılan bir kıstas buldukları, bunu bizzat felsefeye uygulayabilecekleri, matematiğin bilgi metodunu ve mantıkî prensiplerini tahlil edebilecekleri v.s. inanç ve iddiasında idiler. Lâkin, neo-pozitivistler bütün bu problemleri, materyalist bir hal tarzını peşinen bertaraf edecek bir şekilde ortaya koyuyorlardı. Çünkü neo-pozitivizmin kurucuları daha başlangıçtan beri materyalizmin ve bilhassa diyalektik materyalizmin

düşmanıydılar. Neticede, neo - pozitivizmin, sübjektif idealist felsefenin - bilhassa Mach'da görüldüğü şekliyle - fizik, matematik ve mantık'ın günümüzdeki [gelişme] seviyesine az çok uydurulmuş bir çeşidinden başka bir şey olmadığı açıkça meydana çıktı.

Bu cereyanın ana fikri, felsefeyi temel meselelerinden soyup (vider) onu «dilin mantıkî tahlili» haline getirmekten ibarettir. Neo-pozitivistler, bu meselelerin ve her şeyden önce felsefenin temel meselesinin ilim için mevcut olmadığını, bunların birtakım «sahte meseleler» den ibaret olduğunu ilân ederler. Onlara göre, felsefe dış dünya ve bunun kanunları hakkında hiçbir bilgi sağlıyamaz; o, ancak, ilim dilinin mantıkî tahlili ile, yani ilmî nosyonların ve sembollerin kullanılmasını, kelimelerin kaziyeler içindeki kombinezonunu, tezlerin birbirinden istidlâl yoluyla çıkarılmasını (déduction), v.s. idare eden kaidelerin tahlili ile meşgul olmalı; ilmî terimlerle mefhumların «semantik tahlil» inden başka bir şeyle uğraşmamalıdır. Şunu kaydetmek lâzımdır ki, ilim dilinin mantıkî tahlili, ne kadar önemli olursa olsun, felsefenin bu tahlile irca edilmesi onun tasfiyesi demektir.

Neo-pozitivistler, ilimden bahsederken bunun, hareket noktası olarak, tecrübe verilerini, vakıaları alması gerektiğini haklı olarak belirtirler. Fakat, tıpkı Mach'ın çömezleri gibi, neo-pozitivistler de tecrübe vakıalarının objektif gerçekliğini tanımayı reddederler. Bu filozofların gözünde, meselâ, bir gülün objektif bir şekilde mevcut olup olmadığını sormak abestir; sadece gülün rengini gördüğümüzü ve kokusunu duyduğumuzu söyliyebiliriz. Yalnız bu vakıa, ilmî bir hükme (affirmation) konu olabilir. Böylece, neo-pozitivistlerin vakıalardan anladıkları, objektif âleme ait hâdiseler (événements) ve fenomenler değil, fakat ihsaslar, tasavvurlar, idrakler ve daha başka psişik fenomenlerdir. Gerçeğin mahiyeti hakkında soru sormanın abesliğini iddia

edip durmalarına rağmen, neo-pozitivistler pratikte âlemin maddî bünyesini inkâr etmekten başka bir şey yapmazlar.

Şu halde, ilim ne ile uğraşır? Neo - pozitivistlere göre, ilim «vakıalar» ı, yani insanın ihsaslarını tasvir etmekle işe başlar, ama objektif âlemi bilmekten âcizdir; ampirik bilginin objektif mânası yoktur.

Neo-pozitivistlere göre, indî bir şekilde (arbitrairement) seçilmiş vakıalar hakkındaki hükümler, mantığa ve matematiğe ait vasıtalarla kurulan bir ilmî teoriye malzemelik ederler. Tecrübenin verilerine dayanan ampirik ilimlerden farklı olarak mantık ve matematik tamamiyle indî [mahiyette] ve tıpkı satranç veya iskambil oyunlarının kaideleri gibi bir «itibarî anlaşma» («convention») mahsulü olan bir kaideler ve aksiyomlar sistemine dayanırlar.

Bu bakımdan, belli bir teoride yer alan (entrant) bir hükmün hakikat sayılması için, kabul edilen kaideleri nakzetmemesi elverir. Bu prensip müşahhas problemlere tatbik edildiğinde, meselâ, güneş sisteminin merkezi olarak dünyanın değil de güneşin alınmasının sırf itibarî bir iş olduğu kabilinden gayriilmî bir neticeye varır.

Anlaşılacağı gibi, ilmî teorinin bu yolda tefsiri, ilmi her türlü objektif değerden mahrum eder ve ilmî bilgiyi bir nevi oyun haline sokar.

Aslında ilmi tasfiye etmek niyetini besliyen bu saçma telâkkilerin, buna rağmen, modern ilme büyük hizmetleri dokunmuş seçkin bilginlerce paylaşıldığına inanmak zordur. Ne var ki, çağdaş ilmin kullandığı metodların ve incelediği fenomenlerin kompleksliği ve bu fenomenlerden bazıları izaha kalkışıldığında ortaya çıkan güçlükler bilginler arasında idealistçe bocalamalara (flottements) imkân vermekte, beri yandan da burjuva cemiyetinin şartları bu tereddütleri kışkırtmaktadır.

Meselâ, mekânın, bizce alışmış olandan farklı şartlarına ait objektif kanunlarını aksettiren Euklides'çi olmıyan geometrinin (Lobaçevski'nin, Riemann'ın v.s. geometrileri) keşfi olayından, yanlış olarak, hiçbir geometrinin hakikat olamıyacağı ve geometri sistemlerinin temel prensiplerinin itibarî olarak kabul edilmiş prensipler oldukları neticesi çıkarıldı.

Fiziğin idealistçe tefsiri için elverişli bir zemin hazırlıyan şey bilhassa, fizik teorisinin mücerret ve riyazî karakteri, zerrelerin müşahhas bir örneğinin yapılamaması ve bunların doğrudan doğruya müşahadesine imkân bulunmamasıdır.

Fizikçiler, inceledikleri mikroskopik objeleri (elektron, proton, mezon, v.s.) en güçlü optik cihazların yardımıyle bile göremedikleri gibi, mikroskopik zerrelerin bir örneğini de inşa edemezler. Tecrübe yapan fizikçinin bütün müşahede edebildiği şey ölçü cihazlarının, bir ekran üzerindeki ışık kırpışmalarının (scintillations) verilerinden ibarettir. Bu verilerden teorik muhakemeler ve komplike matematik hesaplar vasıtasıyle mikroskopik fenomenlerin mevcudiyeti ve hassaları istidlâl edilir. Fizikçi, tecrübesini yaparken spontane materyalist olarak hareket eder. Fakat, o, sağlam felsefî pozisyonlara sahip olmaksızın ilmin genel problemleri üzerinde düşünmeye başladığı takdirde, mikroskopik fenomenlerin, bütün hassaları ile, gerçekte (realitede) değil, sadece teoride mevcut bulunduğu; «mantıkî» veya «semantik» bir inşa veya cihazların verilerini uyuşturmak (accorder) ve bunları önceden tahmin etmek imkânını sağlamak için meydana getirilmiş kompleks bir semboller kombinezonu olduğu fikrine yanlış olarak kapılabilir.

Çağdaş fizikçilerin en ünlülerinden biri olan Heisenberg, modern fiziğin elemanter zerresinin «zaman ve mekân içinde bir maddî formasyon olmayıp sadece bir sembol, kullanılması (introduction) tabiat kanunlarına bilhassa basit bir şekil veren bir sembol olduğunu» (1) söyler.

---

(1) W. Heisenberg, **Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft**, Zürich 1949, s. 49.

Bilhassa, müşahadeler sayesinde elde edilen neticelerin riyazî tetkiki ile uğraşan teorisyen fizikçiye gelince, işinin mahiyeti ve ilmî teorilerin devamlı tekâmülü bu fizikçiyi, eğer diyalektiği bilmiyorsa, kurduğu faraziye ve nazariyelerin ve bunlara ait prensiplerin indî şeyler olduklarına inanmağa götürebilir. Meselâ, tanınmış astronom Jeans «objektif ve maddî kâinat ancak bizim zihnimizde mevcuttur» (1) diyordu.

Halbuki, mikroskopik fenomenlerin müşahhas bir örneğini yapmağa ve bunları doğrudan doğruya müşahede etmeğe imkân bulunmaması, bu fenomenlerin maddîliğini aslâ cerhetmez. Bu maddîlik, söz konusu fenomenlerin insan şuuru dışında, bundan bağımsız olarak mevcut olmasından ibarettir ki, tekmil ilmî gelişme ve mikrokozmosla ilgili ilmî verilerin teknik uygulanışı bunu ispat etmektedir.

Bundan 50 yıl önce olduğu gibi bugün de idealist filozoflar, ilmin karşılaştığı güçlüklerde, bilginlerin bocalamalarında ve materyalist anlayışı müdafaa ve tatbik etmekteki tereddütlerinde kendi görüşlerinin doğruluğuna bir delil görmektedirler. Bu sebeple, idealizme karşı mücadele etmek için çağdaş ilmi tanımak, onun ortaya koyduğu problemleri diyalektik materyalizm bakımından çözmeyi bilmek zarurîdir.

Günümüzün pozitivizmi yalnızca tabiat ilimlerine değil, fakat sosyal ilimler alanına: sosyolojiye, lengüistiğe, psikolojiye de nüfuz etmektedir. «Genel semantik» in temsilcileri, sosyal gerçeğin, insanların bu gerçek hakkında söyledikleri sözlere bağlı olduğunu, sosyal felâketlerin kelimelerin yanlış mânalandırılıp yanlış kullanılmasından doğduğunu ileri sürüyorlar. Bu hale göre, sosyal hayatın değiştirilmesi isteniyorsa, dilin, kelimelerin mânasının (acception) değiştirilmesi yeter demektir. Amerikan «semantist» i S. Chase, «kapital», «şomaj», v.s. gibi kelimelerin mânasız kelimeler olduklarını söylemeye kadar işi vardırmıştır.

(1) James Jeans, **Physics and Philosophy**, 1948, s. 216.

S. Chase'a göre, meselâ, «istismar» gibi «zararlı» bir kelime dilden kalkacak olursa, gerçek hayatta da istismar olmıyacaktır.

Neo-pozitivistler, yalnız «metafizik» hükümleri değil, ahlâkî hükümleri de ilim alanının dışına atarlar. Bunlar, her etik (ahlâkî) hükmün sübjektif karakterde olduğunu, yani bu hükmü veren kimsenin şahsî kanaatini, sırf kendisine ait duyguları (émotions) ifade ettiğini söylerler. Meselâ, saldırgan bir savaşın, bir soygun savaşının haksız olduğu mu söyleniyor, bu ancak sübjektif bir kanaatin ifadesidir. Aksi kanaat ne kadar doğruysa, bu da o kadar doğrudur (légitime). Böylece, görünüşte politikadan çok uzakmış gibi duran neo-pozitivist felsefenin gerici bir politikanın haklı gösterilmesi işine pek elverişli olabileceği meydana çıkar. Diğer taraftan, bu felsefe objektif ve istikrarlı (stables) ahlâk kaidelerinden vazgeçmek istemiyen kimseleri, bu kaideleri ilmin ötesinde ve her şeyden önce dinde aramağa sevkeder.

Neo-pozitivistler, ilmin âlem hakkında objektif ve hakikî bilgiler verme gücünü inkâr etmekle teolojiye ve fideizme yol açarlar. Bunu neo-pozitivizmin sâlikleri de inkâr etmiyorlar. Meselâ, tanınmış idealistlerden P. Jordan, «pozitivist anlayışın din için, ilmî düşünceyle tezat halinde olmıyan yeni perspektifler açtığını» (1) söylemiştir.

Ünlü bir materyalist düşünür : «Ampriokritisizmin objektif rolü, sınıfî rolü materyalizme karşı mücadelelerinde fideistlere hizmet etmekten ibarettir» diyordu. Bu sözler çağdaş neo-pozitivistlere de tamamiyle uyar.

Ortaçağ iskolâstiğinin yeniden dirilişi

Fideizm, günümüzün burjuva cemiyetinde aktif bir şekilde propaganda edilmektedir. Klerikalizm, emperyalizmin politik ve ideolojik cephaneliğinde gittikçe artan bir önem kazanıyor. Hâkim sınıfın ideologları «yalnız dinin kurtuluş getirebileceği-

(1) Pascual Jordan, **Physics of the 20the Century, New York** 1944, s. 160.

ni» (1), sosyal hayatın hararetli problemlerine verilecek biricik cevabın «hıristiyanlık ruhunun hayatımıza daha müessir bir tarzda girmesini sağlamaktan ibaret olduğunu» (2) tekrarlayıp duruyorlar.

Din ile birlikte, burjuva çevrelerinde ve bilhassa aydınlar arasında mistisizmin, ispritizmacılığın, müneccimliğin, falcılığın, v.s. yayıldığı görülür.

Bu fenomenin sınıfî mânası evvelce gün ışığına çıkarılmıştı: «Burjuvazi gittikçe büyüyüp kuvvetlenen işçi sınıfından duyduğu korku ile ne kadar köhneleşmiş, ne kadar haraplaşmış, ne kadar Ortaçağlık şey varsa hepsine arka çıkar.»

Ortaçağ iskolâstiği çağdaş burjuva felsefesinde hortluyor. Kelimenin hakikî mânasıyle bir restorasyondur bu: Aquino'lu Thomas'ın yenilenmiş teorisinden başka bir şey olmayan *neo-tomizm (yeni-Thomas'çılık)* Vatikan tarafından Katolik kilisesinin resmî felsefesi olarak ilân edilmiştir.

Ortaçağ iskolâstiğini bir «ebedî felsefe» diye sunan açıkça dinî bir felsefe, ilim çevrelerinde büyük bir tesir icra edemezmiş gibi görünür. Halbuki, durum hiç de böyle değildir. Neo-tomizm, kapitalist memleketlerde bilginleri bile çok defa dalâlete sürükleyen maharetli ve kurnaz bir doktrindir.

Neo-tomizm, pek tabiî olarak, Tanrının kâinatın her şeye kadir yaratıcısı olduğunu öğretir. [Bu öğretide] tabiat «ilâhi fikirlerin gerçekleşmesi», tarih de «ilâhî bir maksadın gerçekleşmesi» olarak telâkki edilmiştir. Fakat, neo-tomistler, neo-pozitivistlerle egzistansiyalistlerden ve diğer sübjektif idealistlerden farklı olarak, çevremizdeki âlemin, Tanrı tarafından yaratılmış olmak itibariyle, insanın ve onun şuurunun dışında gerçekten (réellement) mevcut bulunduğunu ve hisler ve akıl yardımıyle

(1) A. Toynbee, **Civilisation on Trial**, Londra 1948, s. 94.

(2) John E. Russel, **Science and Modern Life**, Londra 1955, s. 101.

bilinebileceğini beyan ederler. Bu münasebetle, neo - tomistler hattâ egzistansiyalistlerin irrasyonalizmini tenkide ve Tanrının insanoğluna hakikatı bilsin diye sunmuş olduğu aklı müdafaaya kadar varırlar.

Bu beyanlar, pozitivist ve irrasyonalist safsatalara aklı yatmamakla beraber, felsefî materyalizme katılmak istemiyen ve katılamıyan ve neo-tomizmin doğru, sıhhatlı bir ilim anlayışı ile insanın din ihtiyacını gideren Tanrı inancını başarılı surette birleştirdiğini düşünen kimselerce sempatiyle karşılanmaktadır.

Halbuki, bu tez tamamiyle yanlıştır. Gerçekte, neo-tomizm akıl ve ilimle uzlaşamaz. Bu doktrinin ana fikri ilmin dine, bilginin imana tâbi olmasıdır. Neo - tomistler ancak kilise doktrini çerçevesini aşamıyan bir «akıl» ı kabul eder ve, tersine olarak, kilise dogmalarına aykırı düşen ilmî prensiplerin savunulmasının mâkul olmadığını, «akla karşı bir isyan» olduğunu bildirirler.

Neo-tomistler, hakikata erişmenin üç vasıtası olduğundan bahsederler : ilim, felsefe, din... En aşağı kademede bulunan ilim'dir. Neo - tomistlere göre, ilmin verdiği bilgi, itimada lâyık (digne de foi) olmayıp sadece âlemin ilim için erişilmez olan spiritüel mahiyetini gizliyen cismanî zarfa inhisar eder. Felsefe veya «metafizik» bu mahiyeti kısmen açıklar (dévoiler). İlimden farklı olarak felsefe âlemin mevcudiyetinin ilk sebebi problemini ortaya koyar ve bu sebebin bir yüce spiritüel prensip, ilâhî yaratıcı olduğu neticesine varır. Lâkin, neo - tomistlerin öğrettiklerine göre, yüce hakikate, ancak vahiy sayesinde, iman sayesinde erişilebilir. İlmin ve felsefenin, prensipler ve genel dünya anlayışı plânında vardıkları bütün neticelerin imana uygun düşmesi gerekir.

Neo-tomistler için, ilmin teorik gayesi iman lehine deliller arayıp bulmak ve «katoliklik ile ilmin birbiri için yapılmış» olduklarını ispat etmektir. Bunlar, ilmin karşılaştığı güçlüklerde

ve henüz halledilmemiş meselelerde kilise dogmaları lehinde deliller (raisons) bulurlar.

Katolik felsefesinin, âlemin yaratıcısını ispatlamak için en çok kullandığı delillerden birisi de «kâinatın genişlemesi» teorisidir. 1919 yılında galâksilerin neşrettikleri ışıkların tayf çizgilerinde «kırmızıya doğru bir kayış» keşfedildi. İlim bu fenomeni henüz tatminkâr bir şekilde izah etmemiştir. Kırmızıya doğru kayışın en muhtemel sebebinin galâksilerin birbirlerinden hızla uzaklaşmalarında bulunabileceği vakıasından hareket eden idealist filozoflar, vaktiyle belli bir anda kâinattaki bütün madde ve enerjinin, Tanrı tarafından yaratılmış tek bir «ilk atom» da toplanmış halde olduğu neticesini çıkardılar.

Bu netice ilmî temelden yoksundur; çünkü, başka hiçbir sebepten bahsetmesek bile, belli bir anda ve âlemin sınırlı bir bölgesinde müşahede edilen fenomenlerden çıkarılan bazı neticeleri sonsuz kâinata ve milyarlarca yıl berimizde kalmış bir devreye teşmil etmeğe hakımız yoktur.

Buna rağmen, Papa XII nci Pius, 22 kasım 1951 tarihinde verdiği bir nutukta bu ve buna benzer başka teorileri ileri sürerek şu beyanda bulunuyordu: «Demek zaman içinde yaratış var; şu halde bir yaratıcı, yani Tanrı da var! İşte... bizim ilimden işitmek istediğimiz ve şimdiki insanlığın ondan beklediği söz budur». (1) *(Modern ilmin verileri ışığında Tanrının varlığının ispatı).*

İdealist filozofların ve hıristiyan düşünürlerin, yeteri kadar izah edilmemiş ilmî verilerden nasıl idealistçe ve fideistçe neticeler çıkardıklarını bu misal gösteriyor. Yalnız felsefî materyalizmin sağlam pozisyonları ve onun diyalektik tutumunun iç mantığıdır ki, bilginleri bu bocalamalardan kurtarabilir ve onları il-

(1) **La Pensée**, No. 41, 1952, s. 107. P. Laberenne'in makalesi «XII nci Pius ve ilim».

min çetin yolu üzerinde kurulmuş idealist tuzaklara düşmekten koruyabilir.

Çoğu kimsenin, neo - tomizmin cazibesine kapılmasına sebep, bu doktrinin sübjektif idealizmin aksine olarak ahlâk meselelerine büyük önem vermesidir. Fakat, neo - tomistlerin öğütledikleri ahlâk, insanın dünyevî hayattan ve fâni bedeninden çok, «ölümsüz ruh» u, «ebedî hayat» ı, Tanrıyı düşünmesi gerektiğini öğreten tevekkül (humilité) ahlâkıdır. Bu kanaatkârlık (résignation) ahlâkı sosyal adaletsizliğe karşı protestonun, mücadelenin yerine duayı koymakla olsa olsa sosyal kötülüğü, istismarı, eşitsizliği haklı göstermeğe (justifier) yarıyabilir. Bu itibarla, bu ahlâk sümürücü hâkim sınıf çıkarınadır.

Neo - tomistlerin sosyal ve politik teorilerinin karakteristik vasfı, kapitalizmin bazı veçhelerini «tenkit» ile birlikte sosyalizme karşı akif bir mücadele yürütmesidir. Katolik filozoflara göre, cemiyetin günümüzdeki bozuklukları (tares), kapitalistler de dahil olmak üzere birçok kimsenin iman etmeyi unutmuş, hakikî birer hıristiyan olmaktan çıkmış olmalarıyle izah edilir. Bu «tenkit» in de gösterdiği gibi, neo - tomistler kapitalizme karşı mücadeleyi zerrece düşünmemektedirler. Onlar, netice itibariyle, kapitalizmin savunucusudurlar.

Kapitalist âlemde enstrümantalizm (1), neo - realizm, fenomenoloji, personalizm, v.s. gibi yürürlükte olan başka birçok cereyanlar ve ekoller daha vardır. Fakat, bu teorilerin hepsi de idealist bir temele dayanırlar ve yukarıda incelediğimiz teorilere has olan reaksiyoner vasıf ve temayüllerin çoğuna bunlarda da rastlanır.

İdealist felsefe zamanımızın ilmî ve sosyal problemlerini çözecek güçte değildir. Diyalektikçi materyalist felsefenin ilmî dünya anlayışına ve sosyal ilerleyişe düşman bir zihniyet içinde bulunan idealist felsefe kapitalizmin çöküşünü ve kapitalist kültürün buhranını aksettirir.

---

(1) Enstrümantalizm veya pragmatizm için 3 üncü bölüme bakınız

8. İLMÎ BİR DÜNYA ANLAYIŞI UĞRUNDA MÜCADELE

Burjuva ideolojisi derin bir buhran geçiriyor. Kapitalist ülkelerde burjuva teorilerinin ve ekollerinin hayatın ortaya koyduğu meselelere ilmî bir cevap vermekten âciz olduğunu insanlar hergün biraz daha iyi anlıyarak burjuva dünya anlayışını terk ediyorlar.

İdealist felsefe de bir buhran içindedir. Bu felsefe, ilmin gelişmesiyle olduğu kadar ilerici sosyal hareketlerle de gittikçe daha fazla tezada girmekte; gerek namuslu bilginlerin, gerekse halkın menfaatlerini ve insanların aydın geleceğini kapitalistlerin menfaatlerinden üstün gören kimselerin protestolarına sebep olmaktadır.

Batı dünyası memleketlerinde ilerici doktrinlerle gerici doktrinler, materyalizm taraftarları (disciples) ile idealizm taraftarları arasındaki mücadele hergün biraz daha keskinleşiyor. Bu mücadele, esas itibariyle özakideci sosyalist entelektüeller tarafından idare edilmektedir. Fakat, burjuvaziden çıkmış entelektüllerin de idealizmin gerici rolünü anlayıp ona karşı ayaklandıkları ender değildir.

Misal olarak, A.B.D.'nde spiritüel ve politik gericiliğe karşı yiğitçe savaşan ve mürteci (rétrograde) teorileri, sosyal efsaneleri (mythes), amansızca tenkit eden ilerici düşünür Barrows Dunham'ı zikredebiliriz. Dunham, felsefenin pragmatistlerle pozitivistlerin yazılarında düştüğü aşağılık durumu açığa vurarak kendi gözünde halkın menfaat ve özleyişlerini dile getiren felsefenin bayrağını yükseğe kaldırır. Dunham, *Zincire vurulmuş Dev* adlı kitabında, «... bence, felsefenin en güzel tarafı halkın bağrına kök salmasıdır» diye yazar. Felsefe, «dilin iskolâstikçe bir tahlili» değildir; «felsefe, hayatta bir kılavuzdur», «insanlığın kurtuluş teorisidir». (1)

(1) B. Dunham, **Giant in Chains**, 1953, s. X—XI, 10.

Japon filozofu Yanagida Kendzuro, barış uğrunda, Japon halkının demokratik hakları ve yabancı boyunduruğundan kurtulması uğrunda mücadele yoluna atıldıktan sonra, idealizmin insanı zaafa uğrattığı, aldatıcı hayallerle zihnini körlettiği inancına varmıştır. Yanagida Kendzuro bu aldatıcı felsefeyi red ve tenkit ederek materyalist dünya anlayışına katılmak cesaretini göstermiştir. Kendzuro, *Hakikat diyarına seyahatim* adlı kitabında şunları yazar :

«İflâs eden idealist felsefe yerini yeni, materyalist bir felsefeye, gençliğin kalbini kazanan bir felsefeye bırakmıştır. Bu kendiliğinden anlaşılır bir şeydir, çünkü yabancı askerî kuvvetlerin işgali altındaki bir memlekette sosyal tezatlar ne kadar keskinleşirse, diyalektik materyalizmin hakikatı geniş kitleler için o kadar açık bir hal alır». (1)

Barrows Dunham, ve Yanagida Kendzuro birer istisna değildirler. Felsefî idealizme karşı savaşan ve diyalektik materyalizmi savunup yayan daha birçok ilerici filozoflar ve bilginler sayabiliriz.

A.B.D.'nde Howard Selsam, Harry Wells ve başka düşünürler, materyalizm uğrundaki mücadelede ön saftadırlar. Ünlü ilerici düşünür John Somerville, Amerikan halkına modern materyalist dünya anlayışını öğretmek için büyük bir faaliyet göstermektedir. Wood Sellars, Corliss Lamont ve Paul Crosser materyalizme yakın durumdadırlar ve idealizmin mahiyetini açığa vurmak için çok şey yapmışlardır. İngilterede ilerici dünya anlayışı uğrundaki mücadeleye önemli hizmette bulunmuş olan Maurice Cornforth, John Lewis, Arthur Robertson, hilgin John Bernal ve Haldane haklı bir şöhret kazanmışlardır. Fransız ve İtalyan marksistlerinden Roger Garaudy, Mario Spinella, Cesare Luporini ve daha birçokları ilerici felsefî fikirleri yaymak

(1) Yanagida Kendzuro, **Dünya anlayışının Gelişmesi**, 1957, s. 161.

şerefini taşımaktadırlar. Eli de Gortari'nin (Meksika), K. Feodoridis'in (Yunanistan) çalışmaları materyalist felsefenin başka memleketlerde de düşünceleri fethetmekte olduğunu gösteriyor.

İnsanları materyalizme götüren sadece militan aksiyon ve felsefî düşünce (réflexion) değildir. İlim araştırmacıları da materyalizme geliyorlar. Modern ilmin birçok önemli keşifleri diyalektik materyalizmin doğruluğunu (vérité) parlak bir şekilde ispat etmiş bulunuyor.

Einstein'ın rölâtivite teorisi mekân ve zamanın, madde ve onun hareketiyle çözülmez bağlılığını (connexion) göstermek suretiyle, diyalektik materyalizmin zaman ve mekânın maddenin mevcudiyet şekilleri olduklarına dair öğretisini doğrulamıştır. Nükleer fizik, atom çekirdeğinin kompleks bir yapısı olduğunu meydana çıkararak ve maddenin elemanter zerrelerinden birçoğunu keşfederek diyalektik materyalizmin madde şekillerinin sonsuz çeşitliliği hakkındaki tezini bir kere daha doğruladı. Fizikte, mikroskopik fenomenleri, cisimlere ait (corpusculaires) hassalarla dalgalara ait (ondulatoires) hassaların birliğinden ibaret olarak gören bir diyalektik anlayış yavaş yavaş teyyüt etti.

Fizikî ilimler alanında kaydedilen başarılar, kimyada, biyolojide, fizyolojide önemli başarılarla birlikte yürüdü. İlmî realizasyonlar tekniğin dev adımlarıyle ilerlemesine yardım etti. Devrimizin üç büyük ilmî ve teknik zaferi, yani atom enerjisinin kullanılması, elektronik ve füzeler tekniği, insanlığın tabiat üzerindeki iktidarını muazzam ölçüde arttırarak istihsal kuvvetleri tarihinde yeni bir çağ açıyor. Dünyanın etrafında dönen sun'î peykler ve insanın arz atmosferi sınırlarını aşması, kozmik mekânların yolunu açtı. Biyolojide yeni fizikî ve kimyevî metodların uygulanması, proteinlerin bünyesine daha derinden nüfuz etmek imkânını sağladı ki, bu bize hayatın menşeine ait sırrı çözecek anahtarı verebilir.

Bütün bu keşifler ve realizasyonlar diyalektik materyaliz-

min doğruluğunu (vérité) teyit etmekte ve pozitivist temayüllü bilginleri çok defa içtihatlarını revizyondan geçirmeğe zorlamaktadır. Meselâ, Albert Einstein, hayatının son devresinde sık sık materyalizm lehinde konuşmuş, Léopold Infeld ve Louis de Broglie gibi evvelce pozitivizm taraflısı olan bazı büyük bilginler en sonunda materyalizme katılmışlardır.

On yıllar boyunca fizikte pozitivist cereyanın başında bulunmuş birçok ünlü bilginler (Niels Bohr, Werner Heisenberg) bir müddetten beri pozitivizmin bazı prensiplerini red ve tenkit ediyorlar. Pozitivist bilgin ve filozoflar arasında artık doktrinlerinden şüphe etmeğe başlamış olan ve sempatileri materyalizme kayanlar vardır.

Tabiat ilimleri alanındaki son keşiflerin büyük önemi, bilhassa, bunların eski dünya anlayışını, metafizik anlayışı kökünden yıkarak diyalektik kâinat anlayışını ön plâna çıkarmalarıdır. Ünlü bir materyalist düşünür, fizik ilminin XX nci yüzyıl başlangıcında kaydettiği gelişmelerin bilânçosunu yaparken haklı olarak şu müşahedede bulunuyordu : «Çağdaş fizik doğum yapıyor; diyalektik materyalizmi doğuruyor.» Fiziğin günümüzdeki tekâmülü bu teşhisi doğrulamaktadır.

Çağdaş ilmin tekâmülü, materyalist diyalektik metodun kabulüne götürüyor. Paul Langevin, Frédéric Joliot-Curie ve daha birçok fizikçiler bu hakikati anlamış ve şuurlu birer diyalektik materyalizm taraflısı olmuşlardır.

Günümüzde, gerici felsefeye karşı başarıyla mücadele etmek, materyalist dünya anlayışına sıkıca bağlı kalmak ve bu anlayışı savunabilmek için insanın kendisini materyalist sayması yetmez; şuurlu bir diyalektik materyalizm taraflısı olmak lâzımdır.

BÖLÜM II

MATERYALİST DİYALEKTİK

Materyalist diyalektik, hareket ve tekâmülün en derin, en zengin teorisidir. Materyalist diyalektik, âlem hakkındaki tekmil bilgi tarihinin bilânçosu, geniş bir sosyal tecrübenin sentezidir.

Materyalist diyalektik ile felsefî materyalizm, tek bir felsefenin ayrılmaz iki veçhesidirler.

Antik Yunaneli filozofları, muhatapların fikirlerindeki tenakuzları meydana çıkaran münakaşalar sayesinde hakikatı keşfetme melekesine (capacité) «diyalektik sanatı» (grekçe *dialegesthai :* karşılıklı konuşmak, kelimesinden) adını veriyorlardı. XVIII inci yüzyılın sonları ve XIX uncu yüzyılın başlarında Alman idealist filozofları ve bilhassa Hegel, diyalektik'ten; düşüncenin, bizzat kendi içinde çözülen tezatlar arasından geçerek gelişmesini anlıyorlardı. Hegel, diyalektik düşüncenin başlıca şekillerini metodlu bir tarzda izah etmiştir. Hegel, bu işi yaparken idealistçe, hatâlı bir görüş noktasında yer alıyordu. Hegel'in görüşüne göre, diyalektik oluş (devenir) tabiata değil, ancak düşünceye, espriye, ideye has bir şeydi. Marx'ın dediği gibi, Hegel'in diyalektiği «başı üzerinde yürüyordu». Diyalektiği gerektiği gibi izah etmek için, onu ayakları üzerine kaldırmak lâzımdır. İşte *materyalist diyalektik*'i yaratmak, «diyalektik» terimine yeni bir mâna kazandırmak suretiyle Marx ve Engels bu işi başardılar.

Âlemin maddî birliği prensipinden hareket eden Marx ve Engels, diyalektikten, fenomenlerin cihanşümul bağlılığı teorisini, gerçeğin tümüyle (dans son ensemble) gelişmesine ait en genel kanunların incelenmesini anlıyorlardı. Böylece, He-

gel'in idealist felsefesinde düşüncenin hareketini gösteren «diyalektik», *varlık (être)*'ın gelişmesinin genel kanunları hakkında materyalist teori halini aldı. Dolayısıyle, mefhumlarımızın tekâmülü diyalektiği (sübjektif diyalektik) bizzat varlığın tekâmülü diyalektiğinin (objektif diyalektik) ilmî düşüncedeki aksi (reflet) oldu.

Her özel ilim, gerçeğin farklı alanlarına ait hareket şekillerini ve kanunları inceler. Diyalektik ise, her türlü hareket, değişme ve gelişmenin en genel kanunları ile meşgul olan ayrı bir ilimdir. Diyalektiğin kanunlarına cihanşümullüğünü veren, bunların tabiatta ve cemiyette işler olmaları ve bizzat düşüncenin de bunlara tâbi bulunmasıdır.

Marx ve Engels, diyalektiği yalnız bir ilmî teori olarak değil, aynı zamanda bir *bilgi metodu* ve bir *aksiyon kılavuzu* olarak görüyorlardı. Oluş'un genel kanunlarının bilgisi geçmişi aydınlatmak, şimdi'yi anlamak ve geleceği önceden görmek imkânını verir. Bunun için, diyalektik [hem] bir teorik tahlil ve [hem de] bu tahlilin neticelerine dayanan bir pratik aksiyon *metodu*'dur.

Diyalektik, bütün tarihi boyunca, kendisine zıt olan düşünce tarzına ve dünya anlayışına, yani *metafizik*'e karşı mücadele etmek zorunda kalmıştır ve bu mücadele hâlâ devam etmektedir.

«Metafizik» teriminin diyalektik materyalizmdeki mânası, Marx'tan önceki felsefede ve çağda burjuva felsefesinde taşıdığı mânadan farklıdır. Marx'tan önce bu terim (grekçe *meta ta phusika :* fizikten sonra), felsefenin eşyanın ezelî ve ebedî ve değişmez mahiyetini tamamiyle spekülâtif bir tarzda kavramağa çalışan ve hâlâ da aynı gayret içinde olan bir *kısmı*'na verilen isimdir.

Marx ve Engels, metafiziğin gayriilmî, sun'î sistemlerini tenkit ederken, bu adı felsefenin bir kısmına; spekülâtif nevi-

den bir bilgiye değil de, bu sistemlerin kurucuları tarafından uygulanan ve diyalektik metodun zıddı olan araştırma ve düşünce *metodu*'na verdiler. Halen, diyalektik materyalist felsefede bu terim hemen münhasıran bu mânada kullanılır.

Metafizik dar, kısa görüşlü, katı bir dünya anlayışıdır; fenomenlerin bazı veçhelerini mübalâğalandırmak ve mutlaklaştırmak, bazı veçhelerini ise gözden kaçırmak temayülüdür. Metafiziğin başlıca kusuru budur. Meselâ, metafizikçi bir objenin nispî istikrarını ve sabitliğini gördüğü halde, onun değişmelerini ve gelişmesini farketmez. O, dikkatini belli bir objeyi diğer bütün fenomenlerden ayıran hususlar üzerinde toplar, ama bu objenin diğer fenomenlerle olan birçok münasebetlerini ve derin bağlılıklarını temyiz edemez. Metafizikçi, ilmin karşılaştığı meseleler için ancak kesenkeş cevaplar kabul eder, bizzat gerçeğin değişme halinde olduğunu ve her ilmî anlayışın ancak muayyen sınırlar içinde değer taşıdığını anlamaz.

Metafizik metod günlük hayatta ve ilmin aşağı derecelerinde az çok işe yarasa bile, tekâmülün kompleks prosesüslerini izahta kullanılmak istendiği zaman mutlaka başarısızlığa uğrar. Tabiat ilimleri, politik ve sosyal hayat her adımda metafiziğin yetersizliğini ve bunun yerine diyalektiğin konulması lüzumunu gösterir.

Böyle olmakla beraber, bugün bile metafizik ne felsefede, ne de muhtelif ilimlerde ortadan kalkmış değildir.

Metafiziğin hâlâ devam etmesi nasıl izah edilebilir? Bir zamanlar ilmî düşünce esas itibariyle diyalektik olmayıp metafizik idi. Metafizik düşünce tarzı, ilim metodu olarak, modern ilmin doğuşu ile birlikte, XVII nci ve XVIII inci yüzyıllarda kesinlikle teşekkül etmiş ve yayılmıştır. O devirde, tabiat ilimleri, bilhassa vakıaları toplamak, muhtelif obje ve fenomenleri tasvir etmek ve sınıflandırmakla meşgul oluyordu. Fakat bir objeyi tasvir etmek için onu diğer objelerin topundan ayırmak ve ayrı olarak nazarı itibara almak gerekiyordu. Fenomenleri birbirinden ayrı olarak, cihanşümul bağlılıkları dışında

mütalâa etmek alışkanlığı buradan doğmuştur. Buysa, eşyanın (şeylerin) tekâmülünü, menşeini görmeğe, bazı objelerin kendilerinden farklı olan başka bazı objelerden nasıl geldiğini anlamağa imkân vermiyordu. İşte, şeyleri birbirinden ayrı olarak, tekâmülleri dışında mütalâa eden metafizik metod böyle doğdu. Metafizik uzun müddet insanların şuuruna hükmetmiş ve ilmî düşünce alanında bir gelenek halini almıştır.

Günümüzde, metafizigin kullanılması hiçbir suretle haklı gösterilemez. Metafizik, gerek ilmî bilgide, gerekse sosyal ve politik hayatta açıkça menfi bir rol oynıyan eski bir metod ve dünya görüşüdür, çünkü kolayca vahim hatâlar doğurur.

Metafiziğin hâlâ devam etmesinin ikinci sebebi, burjuva ideologlarının materyalist diyalektiğe karşı uzun zamandan beri takındıkları düşmanca tavırdır. Marx şöyle der :

«Rasyonel şekli altında o [diyalektik], idareci sınıflar ve bunların doktrinci ideologları için bir iskandal, bir küfürdür, çünkü mevcut şeylerin müspet bir şekilde anlaşılmasını sağladıktan başka, bunların mukadder inkârının, zarurî yıkılışının anlaşılmasını da sağlar; çünkü, her şekli hareketin akışı içinde ve dolayısıyle geçici görünüşü altında mütalâa eder; hiçbir şeyin önünde boyun eğmez, mahiyeti itibariyle tenkitçi ve inkılâpçıdır.» (1)

Kapitalist ülkelerde birçok bilgin ve filozofların, gerici kuvvetlerin politik ve ideolojik baskısı dolayısıyle, hâlâ diyalektikten korkmalarında, onu bilmemelerinde, etüd etmemelerinde, ona aleyhtar olup metafiziğin peşisıra sürüklenmelerinde şaşılacak bir taraf yoktur.

Materyalist diyalektik, gelişmekte olan gerçeğin bütün fenomenlerinin ilmî bir şekilde mütalâa edilmesi için metafiziğe karşı mücadelede güvenilir bir silâhtır.

---

(1) K. Marx, Kapital, Editions Sociales, Paris 1959, birinci kitap, c. I, s. 29

1. FENOMENLERİN CİHANŞÜMUL BAĞLILIĞI

İnsanın çevresindeki âlem, sonsuz çeşitliliği olan bir fenomenler topluluğudur (ensemble). En basit müşahadelerin bile gösterdiği gibi, bu fenomenler, muayyen ve az çok istikrarlı bir tarzda birbirlerine bağlıdırlar. Âlem bir devamlılık (permanence), bir düzenlilik gösterir. Meselâ, gecenin ardından gündüz, kışın ardından ilkbahar gelir; yere bir palamut ekildiği zaman kayın ya da çam ağacı değil, mutlaka bir meşe ağacı çıktığı görülür; koza kelebeğe tahavvül eder, ama hiçbir zaman tekrar ipek böceği olmaz.

Pek çok eski zamanlardan beri insanlar çevremizdeki âleme ait objelerle fenomenlerin birbirlerini karşılıklı olarak şartlandırdıklarını, aralarında insan şuur ve iradesinden müstakil tabiî ve zarurî bir bağ bulunduğunu farketmişlerdir.

Gerçi, fenomenlerin, eşyanın tabiî irtibatlarını (connexions) bozmak gücüne sahip tabiatüstü kuvvetler, tanrılar tarafından meydana getirebileceği hakkında bâtıl inanışlar ve dinî tasavvurlar bu [tabiî ve zarurî] bağlılığın anlaşılmasını uzun müddet engellemiştir. Fakat, ilim ve materyalist felsefe mucizeler ve tabiatüstü fenomenler olamıyacağını, âlemde ancak şeyleri (eşyayı) ve fenomenleri birbirine bağlıyan tabiî bağlılıklar bulunduğunu ispat etmiş ve bu hakikat insanların şuuruna iyice yerleşmiştir.

İlmî ve felsefî bilginin ilerlemesi, fenomenler arasındaki cihanşümul bağlılığın türlü şekil ve tezahürlerini keşfetmek ve bunları ifade eden mefhumlar, kategoriler, meydana getirmek imkânını sağladı : sebeplilik (illiyet), karşılıklı aksiyon, zaruret, kanun, olağanlık, mahiyet ve fenomen, imkân ve gerçek, şekil ve muhteva, v.s. Biz burada, bilhassa, doğrudan doğruya genel irtibatın (connexion générale) ve fenomenlerin şartlandırılışının *zarurî* karakteri ile, yani âlem hakkında her türlü ilmî izahın köşe taşı demek olan determinizm prensipi ile ilgili kategorileri tetkik edeceğiz.

Sebeplilik (illiyet) bağı

Sebeplilik bağı en yaygın ve insanlarca en çok tanınıp bilinen bağlılık şeklidir.

Mûtat olarak bir fenomeni meydana getiren şeye o fenomenin sebebi denir. Meydana gelen fenomene netice adı verilir. Meselâ, yelkenli geminin hareketinin sebebi rüzgârdır.

Sebeple netice arasında zaman içinde bir ardardalık (succession) mevcuttur : sebebin arkasından netice gelir. Ancak, «sonra» demek, daima «dolayısıyle» («par suite») demek değildir. Meselâ, gecenin ardından gündüz, gündüzün ardından gece gelir, ama ne gündüz gecenin, ne de gece gündüzün sebebidir. Gecelerin ardından gündüzlerin gelmesine sebep, herkesin bildiği gibi, dünyanın kendi mihveri etrafında dönmesi ve bu dönüş sırasında yeryuvarlağının bazen bir, bazen de öbür yanının aydınlanmasıdır.

Netice sebebe zarurî olarak bağlıdır. Her sebep zaruretle bir netice hasıl eder; herhangi bir engel araya girmemek şartıyle tabiî... Doldurulmuş bir tüfeğin tetiğine basılırsa ateş alması gerekir. Fakat, bunun her zaman böyle olmadığını biliyoruz. Peki, tüfeğin ateş almaması sebeplilik bağının zarurî karakterini kaybettiği mânasına mı gelir? Hayır, bu sadece başka bir sebebin tüfeğin ateş almasını engellemiş olduğuna delâlet eder: yay gevşemiştir, barut nem almıştır, tetik tertibatı bozulmuştur v.s. Araştırma yapılarak, beklenen fenomenin meydana gelmesini engellemiş olan sebep keşfedilebilir. Şu halde, bu durumda, sebeplilik münasebetindeki bozukluk ancak görünüştedir.

Sebebin bir netice hasıl etmesi için daima bazı *şartlar*'a lüzum vardır. Şartlar belli bir fenomenin zuhuru için zarurî olmakla beraber, bu fenomenin sebebini teşkil etmezler. Meselâ, bir uçağın havalanabilmesi için bazı şartlar lâzımdır : bir uçuş pisti, elverişli bir hava, v.s. Fakat, bu şartların kendisi elbette bir

uçağın havalanması için yeterli değildir. Uçağın havalanması için, motörlere lüzum vardır.

Çok defa, bilhassa kompleks hallerde, sebep ile *vesile* (prétexte) kolayca birbirine karıştırılır. Bu karıştırma, eşya hakkında sathî bir anlayıştan, derin sebepleri keşfedebilme güçsüzlüğünden ileri gelir. Vesile, tek başına, belli bir fenomeni meydana getiremez, ama hakikî sebepleri tahrik eder (donne l'impulsion). Meselâ, Avusturya arşidükü Franz - Ferdinand'ın Saraybosna'da öldürülmesi birinci dünya savaşının patlamasına vesile oldu. Fakat, bilindiği gibi, birinci dünya savaşının sebebi bu öldürme olayı değil, emperyalist devletler arasındaki rekabetin keskinleşmesiydi.

Pratik hayatta, politikada, hâdiseleri vuzuhla görmek, esas olanı olmayandan ayırmak için hakikî sebepleri şartlardan ve vesilelerden ayırmayı bilmek bilhassa önemlidir.

İdealist sebeplilik anlayışına karşı

Sebeplilik bağı, genel bir karakteri haiz olup basit veya kompleks bütün tabiat fenomenlerini - bunlar ilim tarafından etüd edilsin veya edilmesin- içine alır. Sebepsiz fenomen yoktur ve olamaz. Her fenomenin zarurî olarak bir sebebi vardır.

Sebeplilik münasebetlerinin aydınlığa çıkarılması işi ilmin başlıca vazifesidir. Herhangi bir fenomeni izah için, onun sebebini keşfetmek lâzımdır. Âlemin tetkiki ve bilinmesi ilme fenomenlerin künhüne (au fond) nüfuz etmek imkânını sağlar. İlim, hâdiselerin sathından hareketle önce en yakın, vasıtasız (immédiates) sebeplere, sonra da daha derin, daha genel, daha aslî sebeplere varır. Bir fenomenin hakikî sebebinin bilinmemesi, insanı bu fenomeni maksatlı olarak (à dessin) meydana getirmekten veya önlemekten alakoymakla kalmaz, aynı zamanda gayriilmî, fantezist tasavvurları, bâtıl itikatları, tabiat hakkında mistik, dinî enterpretasyonları teşvik eder.

Bunun içindir ki, sebeplilik problemi çok eski zamanlardan beri materyalizm ile idealizm arasında şiddetli bir mücadele konusudur. İdealist filozoflar, çok kere, ya sebeplilik bağının objektif karakterini inkâr eder, ya da bunun menşeinin tabiatta değil, spiritüel bir prensipte bulunduğunu ileri sürerler.

XVIII inci yüzyıl İngiliz filozofu Hume'a göre, tecrübe bize fenomenler arasındaki zarurî bağlılığı göstermez. Biz, çok çok, bir fenomenin bir diğeri ardınca meydana çıktığını söyleyebiliriz, fakat bir fenomenin başka bir fenomeni meydana getirdiğini söylemeğe hakkımız yoktur.

Kant, sebeplilik münasebetinin zarurî karakteri kabul edilmediği takdirde, ilim olamıyacağını takdir ediyordu. Fakat, o da Hume gibi, bu bağın müşahede edilen fenomenlerde mevcut olmadığını düşünüyordu. Sebepliliğin ve zarurîliğin kökü şuurumuzda olsa gerekti. Şuurumuz, özel yapısı sayesinde, idrak ettiğimiz fenomenlere sebeplilik münasebetini katmamızı (introduire) sağlıyor olmalıydı.

Birçok çağdaş idealistler tabiatta ne sebep, ne de netice bulunduğunu ve L. Wittgenstein'ın yazdığı gibi, «sebeplilik bağına inanmanın bir *peşin hüküm*» den(1) ibaret olduğunu temin edip dururlar.

İlim tarihi, idealistlerin bu kanaatlerini kesin olarak yalanlar. Âlemde cereyan eden fenomenlerin sebepleri keşfedilip incelenmeden tabiat ve cemiyet ilimlerinin olabileceği düşünülemez. Sebeplilik bağının objektifliğine gelince, bunun en iyi delili, insanın pratik faaliyeti, istihsal faaliyetidir. İnsanlar, tabiattaki sebeplilik rabıtalarını meydana çıkarmak ve sonra bunları bilfiil (pratiquement) kullanmak suretiyle, ihtiyaç duydukları neticeleri (effets) meydana getirir, gerekli mahsulleri (résultats) elde ederler. Engels, «*sebeplilik* tasav-

(1) L. Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Londra 1955, s. 108.

vuru, bir hareketin başka bir hareketin *sebebi* olduğu fikri, *işte bu sayede,* [yani] *insanın faaliyeti* sayesinde teessüs eder» (1) diye yazıyordu.

İdealizm ve din materyalist sebeplilik kanununa karşı gayelilik (finalité) veya teleoloji (grekçe gaye, maksat mânasına gelen *telos*'tan) teorisini ileri sürerler. Şu veya bu tabiat fenomeninin nasıl meydana geldiği sorusunu cevaplandıran sebeplik izaha karşı, teleoloji bir fenomenin *niçin, ne maksatla* meydana geldiği mevhum sorusunu ileri sürer. Bu anlayışa göre, bir şeyin mevcudiyetini, yapısını ve gelişmesini tayin eden, bu şeyin mâtuf olduğu gaye veya «gayelik sebep» («cause finale»)tir. Teleoloji, dinin ve idealist felsefenin pek işine gelen bir teoridir; çünkü, kaçınılmaz bir şekilde, tabiatta kendi gayelerini gerçekleştiren yüksek bir aklın (Tanrı) mevcudiyeti postülâsına varır.

Teleoloji taraftarları, kendi fikirlerini haklı göstermek için mûtat olarak tabiatta organizmaların gösterdiği gayelilikle ilgili vakıaları (meselâ, mimetizm) zikrederler. Materyalist diyalektik, canlı organizmaların anatomik yapılarındaki ve davranışlarındaki gayeliliği inkâr etmez. Fakat, bu gayeliliğin temelinde objektif sebeplerin bulunduğu tezini savunur. Bu objektif sebeplerin işleyiş mekanizması Darwin teorisi tarafından gösterilmiştir. Hayvanlar ve bitkiler âleminde cereyan eden değişmeler çevre şartlarındaki (conditions ambiantes) değişikliklere tâbidir. Bu değişiklikler organizma için faydalı ise, yani onun ortam şartlarına intibak edip hayatını sürdürmesine yardım ediyorlarsa, tabiî seleksiyon marifetiyle muhafaza olunur, irsiyet tarafından tesbit edilir ve [böylece,] nesilden nesile geçerek organizmalardaki gayeliliği, muhayyileyi sık sık hayrete düşüren ortama intibak olayını teşkil ederler.

(1) F. Engels, **Tabiatın Diyalektiği,** Editions Sociales, Paris 1955, s. 232.

Karşılıklı aksiyon

Fenomenler arasındaki sebeplilik bağı, teorik ve pratik bakımlardan pek büyük bir önem taşımakla beraber, objektif âleme ait münasebet çeşitlerinin hepsi bundan ibaret değildir. Ünlü bir materyalist düşünür. «sebeplilik... cihanşümul irtibatlılığın ancak bir cüz'üdür...» diye yazıyordu. «Sebep ve netice hakkındaki beşerî mefhum, tabiat fenomenlerinin objektif bağlantılarını daima biraz (quelque peu) basitleştirir, tek bir cihanşümul prosesüsün şu veya bu veçhesini sun'î olarak tecrit etmek suretiyle bu bağlantıları ancak takribî bir şekilde aksettirir.»

Tabiatta ve cemiyette fenomenler arasındaki irtibat, sebep netice münasebetinde ifade edildiğinden daha zengin ve daha komplekstir. Özellikle, sebep ve netice daha geniş bir münasebet olan *karşılıklı aksiyon (interaction)*'a tâbidirler.

Tabiat, kısımları şu veya bu tarzda birbirlerine bağlı olan bir bütündür. Bu cihanşümul bağlılık içinde her fenomen muayyen bir sebebin neticesi olmakla beraber, kendisi de başka bir bağlılık içinde yeni yeni neticeler doğuran bir sebep rolü oynar. Meselâ, deniz ve nehir sularının güneş şualarının tesiriyle buharlaşması bulutların teşekkülüne yol açar ve bulutlar da toprağı sulayıp nehirleri besliyen yağmurlara sebep olur.

Karşılıklı aksiyonun bir tezahürü de sebeple neticenin tek ve aynı bir prosesüs çerçevesi içinde birbirleri üzerine tesir etmeleri ve bu mânada yer değiştirmeleridir. Böylece, sebep netice, netice de sebep olur. İşte bu nevi karşılıklı aksiyona bir misal: Güneş yüzünde devamlı bir termonükleer reaksiyon cereyan eder. Bu reaksiyon sırasında hidrojen atomlarının helyum atomlarına transformasyonu dolayısıyle çok yüksek (milyonlarca derecelik) bir sıcaklık meydana gelir ki, bu sıcaklık da bilmukabele hidrojen atomlarından hasıl olan helyum atomlarının sentezleşmesini zarurî kılar.

Sosyal hayatın tetkikinde de karşılıklı aksiyon fenomenlerine sık sık rastlanır. Meselâ, bazı metalara karşı talebin artması bu metaların istihsalinin artmasına yol açar. İstihsaldeki artış da bilmukabele talepte artış doğurur. Sebeple netice yer değiştirirler. Talep istihsal üzerine, istihsal de talep üzerine aksiyonda bulunur.

Şu halde, sebeple neticeyi metafizik, yani kalıplaşmış (figés), birbirinden ayrı, mutlak zıtlar (contraires) halinde değil; diyalektik, yani ayrılmaz, birbirine tahavvül edebilir (mutuellement convertibles), «seyyal» zıtlar halinde anlamak lâzımdır.

Ancak, muhtelif faktörler veya fenomenlerin karşılıklı aksiyonunu meydana çıkarmak kâfi değildir. Bu karşılıklı aksiyon içinde tâyin edici faktörün hangisi olduğunu da görmek icap eder. Bir prosesüsün sebeplerini doğru olarak anlamamız, bu prosesüse katılan kuvvetleri hakikî (juste) değerleriyle takdir etmemiz ve gelişmenin ana hattını, istikametini tasarlamamız (se représenter) ancak o zaman mümkün olabilir.

Yukarıda verilen misalde, emtia talebinin artmasıyle emtia istihsalinin artması arasındaki karşılıklı aksiyonun sadık bir tablosunu çizmek istersek, bu karşılıklı aksiyonda tâyin edici faktörün istihsal artışı olduğunu belirtmemiz icap eder.

Zaruret ve kanun

Her fenomenin mutlaka bir sebebi bulunduğunu kabul etmek, zaruretin mevcudiyetini de kabul etmek demektir. Belli bir prosesüste, fenomenlerin menşei ve gelişmesi bu prosesüsün temelinde bulunan en aslî (essentiels) münasebetlerden gelmekte ise, bu menşe ve gelişmenin zarurî olduğu söylenir. Zarurî bir tekâmül, muayyen şartlar içinde meydana gelmemesine imkân olmıyan bir tekâmüldür. Meselâ, organik âlemin tarihinde, daha iyi intibaklı organizmalar zarurî olarak daha az intibaklı organizmaların yerini alırlar.

Tabiatta ve cemiyette zaruret en tam olarak kanunlar şeklinde tezahür eder. Fenomenlerin zarurî olarak doğup tekâmül ettiklerini kabul etmek, bunların insan iradesinden bağımsız kanunlara tâbi olduklarını kabul etmek demektir.

Her kanun, fenomenlerin tâbi oldukları zaruretin bir tezahürüdür. Meselâ, dünya sathından yukarıya kaldırılmış bir cisim, aksi cihetten herhangi bir kuvvet ona destek olmadığı takdirde, mutlaka düşer. Bu olay, genel çekim kanununun bir tezahürüdür.

Kanun nedir? Kanun, fenomenler arasında veya aynı bir fenomenin muhtelif veçheleri arasında derin, aslî (essentielle), istikrarlı, düzenli bir bağlılık veya tâbiliktir. Meselâ, Arkhimides kanunu, bir mayi veya gazın içine bir cisim daldırıldığı zaman yer değiştiren mayi veya gaz kitlesinin ağırlığı ile bu mayi veya gazın daldırılan cisim üzerine yaptığı «şakulî itiş» («poussée verticale») in büyüklüğü arasında istikrarlı bir münasebet kurar. Kanunlar, daha az genel, sınırlı bir alanda geçer olabildikleri gibi (meselâ, Ohm kanunu), daha genel, geniş alanlara şâmil de olabilirler (meselâ, enerjinin muhafazası kanunu). Bazı kanunlar fenomenler arasında dakik (précise), kantitatif bir münasebet kurar ve matematik formüllerle ifade olunabilirler (meselâ, mekanik [ilminin] kanunları). Başka bazı kanunlar ise dakik matematik bir formülleştirmeye elverişli değildirler (meselâ, tabiî seleksiyon kanunu). Fakat, bu kanunların hepsi de fenomenler arasındaki objektif zarurî münasebeti ifade ederler.

Objektif gerçeğin kanunları hakkındaki bilgi fenomenlerin sebeplerinin daha iyi anlaşılmasını sağlar ve, dolayısıyle, insanın aklî faaliyeti için sağlam bir zemin teşkil eder.

Lâkin, hiçbir kanun bir fenomeni tümüyle (dans sa plénitude) kavrıyamaz. Kanun, ancak fenomenin aslî (mahiyetlik) yanını ifade eder.

Şu veya bu fenomenlerin tâbi oldukları kanunu keşfetmek için, bu fenomenlere refakat eden tâli (accessoires) şartları tecrit etmek ve aralarındaki aslî (mahiyetlik), kesin (décisive) bağlılığı en saf şekliyle meydana çıkarmak gerekir. İlim bu maksada, özel tecrübeler ve mantıkî istidlâller (déductions) sayesinde, fenomenlerin aslî (mahiyetlik) veçhelerini tecrit ederek varır. Meselâ, Galileo'nun cisimlerin serbestçe düşüşü hakkındaki kanunu, havanın mukavemetini nazarı itibara almıyarak, bütün cisimlerin aynı hızla (accélération) düştüklerini söyler. Fakat, arz atmosferi içinde bir cisim bir taş gibi çabukça düşebileceği gibi, bir ölü yaprak gibi yavaş yavaş da düşebilir veya hattâ hindibanın veya başka bitkilerin tohumları gibi geçici olarak yükselebilir.

Bütün bu hallerde, Galileo'nun kanunu geçerliğini muhafaza eder. Fakat, bu kanun muayyen bir cismin, müşahhas şartlar içinde düşüşünü tam olarak (entièrement) izaha yetmez. Bunu izah etmek için, yalnız kanunu değil, fakat kanunun içinde işlediği hal ve şartları da bilmek lâzımdır.

Zaruret ve olağanlık

Tabiatın ve cemiyetin sayısız fenomenleri arasında öyleleri vardır ki, bunlar bir fenomenin veya bir hâdiseler (événements) serisinin normal gelişmesinden zarurî bir şekilde çıkmazlar, vuku bulmaları kadar bulmamaları da mümkündür, filân tarzda meydana gelebildikleri gibi başka bir tarzda da meydana gelebilirler. Bunlar arızî (accidentels) fenomenlerdir.

Ziraatçilerin emeğine ve bitkilerin büyüme kanunlarına nispetle, meselâ, tarlaları hasara uğratan dolu tesadüfî bir fenomendir.

Olağanlık problemi üzerinde çok münakaşalar edilmiştir. Birçok bilginler ve filozoflar, tabiatta ve cemiyette her fenomenin bir sebebi bulunduğu doğru prensipinden hareketle yanlış

olarak âlemde yalnız zaruretin mevcut olduğu, olağan fenomenler bulunmadığı neticesine varmışlardır. Bunların görüşüne göre, tesadüf, sebepleri bizce meçhul olan fenomenleri adlandırmak için kullandığımız sübjektif bir nosyondur.

Bu fikir tamamiyle yanlıştır, çünkü burada iki farklı mefhum, yani : zaruret ile sebeplilik aynılaştırılmaktadır. Âlemde sebepsiz fenomenler olmadığı doğrudur; arızî fenomenlerin de sebepleri bulunduğu doğrudur, ama bu yüzden bu fenomenler zarurî olmaz. Bir misal verelim. Bir tren yoldan çıkmıştır. Biz, yoldan çıkmanın sebebini bilebiliriz : meselâ, raylar traverslere iyi vidalanmamış, hat bekçisi de bunun farkına varmamıştır. Buna rağmen, trenin yoldan çıkması bir zaruret değil, bir tesadüftür. Niçin? Çünkü, bu olay trenlerin gidiş gelişlerini idare eden kanunlardan doğmayan bazı hal ve şartlardan ileri gelmiştir. Nitekim, yoldan çıkma olaylarını önlemek için yeterli şartları bir araya getirmek teknik bakımdan pekâlâ mümkündür.

Objektif tesadüfün inkârı, gerek ilim gerekse pratik için zararlı neticelere götürür.

Her şeyin aynı şekilde zarurî olduğu düşünüldüğü zaman, aslî (mahiyetlik) olanı böyle olmıyandan, zarurî olanı tesadüfî olandan ayırdetmeğe imkân kalmaz. Engels'in dediği gibi, bu takdirde bizzat zaruret tesadüf derekesine indirilmiş olur.

Zarurîlikle olağanlığı iyice anlamak için yalnız onları ayıranı değil, birleştireni de bilmek lâzımdır. Zaruret bir sürü olağanlıklar arasından kendisine yol açar. Zaruretle tesadüfün diyalektiği şöyledir : tesadüf zaruretin bir tezahür şekli olarak görünür ve onu tamamlar. Binaenaleyh, zarurî bir prosesüs içinde olağanlıkların da bir yeri vardır.

Bir misal alalım. Kuzey kutbuna yakın bölgelerde kışın çok soğuk olur ve kar yağar. Bu bir zarurettir. Fakat, tam olarak hangi gün sühunetin sıfır altına ineceği, karın ne zaman

yağacağı, ne kadar soğuk olup ne kadar kar düşeceği v.s. meselesine gelince, bütün bunlar olağan birtakım vakıalardır. Sonra da, zaruret bu olağanlıklar içinde tezahür eder, çünkü soğuk ve kar Kuzeyde kışın ayrılmız birer unsurdurlar.

Yukarıda verdiğimiz trenin yoldan çıkması misalinde, felâket arızî (kaza nevinden, accidentelle) idi. Lâkin, organizasyon bozuk, disiplin zayıf, işçilerin kalifikasyonu yetersiz ise, kazalar ender olmaktan çıkarak şimendiferlerin kötü işleyişinin zarurî bir neticesi halini alırlar. Maamafih, hiç şüphesiz, bu halde dahi bir kazanın müşahhas hal ve şartları (circonstance) ile meydana geldiği yer ve an az çok tesadüfî olarak kalmakta devam eder.

Üstelik, olağanlıklar zarurî bir prosesüs üzerine tesir eder: bunu hızlandırabilir veya yavaşlatabilirler. Olağanlıklar çok defa zarurî prosesüse öyle sıkı bir şekilde bağlı bulunurlar ki, bizzat kendileri bir zaruret haline gelirler. Meselâ, Darwin teorisine göre, organizmaların uğradıkları ve kendileri için faydalı olan tesadüfî ve farkedilmez bazı değişiklikler irsiyetle tespit olunarak tekâmül seyri boyunca gittikçe bârizleşir ve neticede nev'in transformasyonuna varır. Şu halde, bazı olağan farklar yeni bir nev'in zarurî karakterleri halini almaktadır.

Görüldüğü gibi, zaruretle tesadüf birbirlerinden aşılmaz bir uçurumla ayrılmış değildir; fenomenlerin gelişme seyri boyunca bunlar birbirleri üzerine tesir eder, birbirleri haline dönerler.

Zaruretle tesadüfün [birbirine] bağlılığından, olağan fenomenlerin dahi, etüd edilip bilinebilecek bazı kanunlara tâbi bulundukları neticesi çıkar.

Meselâ, A.B.D.'nde Beyazların ortalama ömrünün Siyahların ortalama ömründen daha uzun olduğu istatistikle tespit edilmiştir. Bu kanun, bütün Beyazların bütün Siyahlardan daha uzun müddet yaşadıkları mânasına gelmez. Bazı Beyazlar genç yaşta ölür, bazı Siyahlar da çok uzun zaman yaşarlar, ama orta-

lama olarak, kitle bakımından, bahis konusu kanun geçerliğini muhafaza eder ve A.B.D.'nde Siyahların acıklı durumunu, ırk ayrımını, Beyazlara nispetle Siyahların kötü hayat şartlarını, düşük ücretlerini, v.s. dile getirir.

Olağan fenomenleri idare eden kanunlar muhtelif ilmî teoriler tarafından, bu arada matematik ihtimaliyet teorisi tarafından etüd edilir.

Determinizm ve çağdaş ilim

Materyalistlerin daima tedris etmiş oldukları *determinizm* prensipi, fenomenler arasındaki cihanşümul bağlılığın, sebeplilik münasebetinin, tabiatta ve cemiyette hüküm süren zaruretin ve kanunların objektif karakterlerini kabul etmekten ibarettir.

Determinizm her hakikî ilmin temel prensipidir, çünkü ancak fenomenlerin sebepleri bilindiği zaman bunların menşei ilmî bir şekilde izah edilebilir, ancak bir fenomeni idare eden kanun bilindiği zaman bu fenomenin tekâmül seyri önceden görülebilir. Böyle olmakla beraber, determinizm prensipi ilim tarihinde daima aynı tarzda anlaşılmamıştır. XVIII inci ve XIX uncu yüzyıllarda ilme *mekanist determinizm* [anlayışı] hâkimdi. O devirde ilim, bilhassa Newton'un mekaniğine dayanarak, makroskopik âlemi, yani nispeten hacimli cisimlerle bunların parçalarını (parties) incelemekle yetiniyordu. Mekanist determinizm için ayırdedici olan ve onun kusurunu teşkil eden şey, her türlü sebebi mekanik sebebe irca etmesidir.

Gök ve yer cisimlerinin ve bunların makroskopik âlemdeki parçalarının hareketleri ile mekanik karşılıklı aksiyonlarının tetkiki bu anlayışı haklı çıkarmakta ve doğrulamakta idi. Mekanist determinizm metodu güneşin ve seyyarelerin gökte aldıklarını gördüğümüz durumları önceden hesaplamak ve keza makinalar, büyük mimarî eserler inşa etmek imkânını sağlamıştır.

Fakat mekanist materyalizm prensipini daha kompleks fenomenlerin tetkikinde kullanma teşebbüsleri boşa çıktı. Biyolojik olaylar, fizyolojik ve psişik prosesüsler, insanların sosyal faaliyeti sırf mekanik determinizmle izah edilemedi.

Mekanist materyalizmin diğer bir büyük kusuru da olağan fenomenlerin objektifliğini kabul etmemesi, sebepsizlikle aynılaştırdığı tesadüfü inkâr etmesi idi.

Mekanist materyalizmin yetersizliği, ilim ve tekniğin mikroskopik âlemi ve elemanter zerreler adı verilen şeyleri (elektron, pozitron, mezon, v.s.) keşfetmesiyle büsbütün aşikâr bir hale geldi. Mikrofizikte tesadüf gayet önemli bir rol oynar ve kuanta mekaniği burada cereyan eden prosesüslerin zarurîliği kadar olağanlığını da nazarı itibara alır.

Mikrofizik alanında yapılan keşifler, kuanta mekaniğinin yaratılışı, ilmin ve diyalektik kâinat anlayışının muazzam bir başarısını gösteriyordu. Maddî cisimlere ve bunların zerrelerine ait hassaların ve münasebetlerin eski fizik tarafından sanıldığı kadar mütecanis (homogènes) ve yeknesak (uniformes) olmadığı ve maddenin tükenmez bir çeşitlilik arzettiği ispat edilmiş oldu.

Fakat, fizikteki keşifler başka bazı neticelere, idealistçe neticelere de vesile verdi. Bu neticeler yalnız filozoflar tarafından değil, kapitalist ülkelerde kilisenin ve idealizmin tesiri altında kalan bazı bilginler tarafından da savunuluyordu.

«İndeterminizm» - ki tarafları bizzat objektif zarurî bağlılık prensipini reddederler - modern fizikte ve ilim felsefesinde yeniden boy gösterdi. Determinizmin ancak tesadüfü hesaba katmıyan eski, mekanist şekliyle mümkün olabileceğini yanlış olarak düşünen ve bu türlü determinizmin ilim tarafından ispatlanmış yetersizliğini ileri süren indeterminizm taraftarları, böylece her türlü determinizmin inkârı neticesine varırlar. Bunlar, bu suretle, ister istemez bâtıl itikatlara ve mucize-

lere inanışa kapı açarlar. Hattâ, kapitalist ülkelerde bazı bilginler ve filozoflar elektronların «ihtiyar serbestliği» («libre arbitre») ne sahip olduklarını ilân etmişlerdir. Bu bilginlerle filozoflara göre, ilmin terakkisi ilimle idealizmi ve dini uzlaştırmak imkânını sağlamıştır.

Gerçekte ise, çağdaş fizik determinizmi yalanlamamış, fakat bunun mikrofizikte özel bir tarzda tezahür ettiğini göstermiştir. Mikroskopik âlemdeki fenomenleri idare eden kanunların tetkiki dalga mekaniği'nin başlıca konusunu teşkil etmekte ve bilginler ve mühendisler bunu hesaplarında başarıyle uygulamaktadırlar. Bu da ispat ediyor ki, bu alanda da gerçeğe (realite) ait bütün fenomenlerin zarurî ve objektif bir bağlılığı ve şartlandırılışı bahis konusudur.

2. TABİATTA VE CEMİYETTE KANTİTATİF VE KALİTATİF DEĞİŞİKLİKLER

Gerçek âleme ait bir fenomen incelenirken her şeyden önce bu fenomenin bütün diğer fenomenlerden ayırdedilmesi gerekir.

Objelerin kalitatif ve kantitatif determinasyonu

Bir şeyi veya bir fenomeni ne ise o yapan ve başka fenomenlerden ayıran aslî (mahiyetlik) vasıf ve alâmetlerin tümüne o şeyin veya fenomenin *kalite*'si denir. Felsefî kalite nosyonu, mûtat olarak bir değer hükmünü tazammun eden harcıâlem kalite fikrinden farklıdır. Kelimenin bu mânasıyladır ki, meselâ bir gıda maddesinin, bir mamul eşyanın veya bir sanat eserinin iyi veya kötü kaliteli olduğu söylenir. Felsefî kalite mefhumu değer hükmü ihtiva etmez. Felsefî kalite mefhumu sadece bir fenomenin - o fenomeni tâyin eden ve yoklukları onu ne ise o olmaktan çıkaracak olan - ayırdedici sıfatlarını (yüklemlerini, attributs)ve öz yapısını (structure intrinsèque) gösterir.

Bittabi, kendi başına mevcut kaliteler bulunmadığını belirt-

memiz yerinde olur. Ancak bir kalitatif determinasyonu olan objeler ve fenomenler vardır.

Fakat, kalitece muayyen (qualitativement déterminés) bir objenin veya objeler topluluğunun içinde az veya çok bâriz kalitatif farklar bulunabilir. Meselâ, hayvanlar âleminde omurgalılar mafsalbacaklılar (arthropodes)'dan kalitece farklıdırlar. Bizzat omurgalılar sınıfı içinde memeliler, kuşlar, balıklar, sürünücüler ve hem karada hem suda yaşıyanlar arasında kalitatif farklar vardır. Memeliler arasında da kalitatif ayrılıklar mevcuttur.

Fenomenlerin kalitesini teşkil eden vasıf (traits) ve özelliklerin meydana çıkarılması ve izah edilmesi bilginin ancak başlangıcıdır. Her obje, kalitesinden başka bir de kantitatif veçhe gösterir; kalitesine bağlı bazı *kantitatif* alâmetlerle (indices) karakterlendirilmiştir.

Bir şeyin kantitatif determinasyonu onun dış sıfatlarıyle (attributs) ilgili olabilir : meselâ, bu şey büyük veya küçük olabilir. Fakat, kantitatif determinasyonun, bahis konusu objenin iç bünyesini (nature) karakterlendirmesi de mümkündür. Meselâ, her maden, sıcaklığı nakletme kabiliyeti (coductibilité thermique) ve genişleme emsali (coefficient de dilatation) ile [diğerlerinden] ayrılır; her mayiin kendine has bir izafî harareti, kaynama ve katılaşma noktası; her gazın bir mayileşme derecesi, v.s. vardır.

Teknikte, farklı kalitede malzeme ve prosesüslerin kantitatif karakteristikleri büyük bir önem taşır. Bu karakteristikler bilinmeden modern istihsalde herhangi bir şey yapmağa imkân yoktur.

İlim ancak kantitatif karakteristikler kalitatif karakteristiklere eklendiği günden itibaren önemli ilerlemeler kaydetmeğe başlamıştır. Yıldızlı gökyüzü ve yıldızların görünür hareketleri çok eski zamanlardanberi rasat edilmekteydi (observés). Fakat astronomi ancak yıldızların görünür durumlarının, birbirlerine nispetle açılık (angulaires, zaviyevî) mesafelerinin, v.s. ölçülmesi öğrenildiği zaman bir ilim oldu. Keza, ilmin öteki alanlarında

da, ölçü ve hesap cihazları yapımı, ölçme metodları v.s. geliştiği nispette bilgi terakki etmiştir.

Binaenaleyh, modern ilmi kuranların, meselâ Galileo'nun, ilmin konusunu fenomenlerin kantitatif münasebetlerini ve hassalarını tâyinden ibaret olarak görmelerinde şaşılacak bir taraf yoktur.

Fakat, o devir bilginleri işi aşırılığa vardırıyorlardı : bütün «kaliteleri» i bunlara tekabül eden «kantiteler» e irca etmeğe çalışıyorlardı, fenomenlerin kantitatif farkları gerisindeki kalitatif ayrılıklarını görmez olmuşlardı.

Tabiat fenomenlerinin sırf kantitatif tetkiki neticede XVII nci ve XVIII inci yüzyıllara has mekanizm'e yani matematik ve mekaniğin âlemi tümüyle bilmek için yeterli prensipleri sundukları, mekaniğin kanunları yardımıyle izah edildiği takdirde her fenomenin anlaşılabileceği inancına varır. Meselâ, Descartes'a göre, hayvanlar, faaliyetleri mekanik sebeplerle izah olunan komplike makinalardan ibarettirler. XVIII inci yüzyılda Fransız materyalisti La Mettrie, *Makina insan* adlı eserinde, yalnız hayvanların değil, insanların da makinadan ibaret olduğunu söylüyordu.

Mekanist tabiat anlayışı kendi devri için bir ilerleme teşkil ediyordu, çünkü tabiat fenomenlerine sıkıca ilmî bir metodla yanaşılmasını gerektiriyor ve idealist ve teolojik «izahlar» ı reddediyordu. Fakat, kantitatif metodun tek başına yetersiz olduğu, objeleri ve fenomenleri anlamak için bunların spesifik karakterlerinin, ayırdedici alâmetlerinin mutlaka keşfedilmesi gerektiği çok geçmeden farkedildi. Çevremizdeki âlem pek büyük bir kalitatif çeşitlilik gösterir ve ancak fenomenlerin kantitatif veçheleri kadar kalitatif veçheleri de nazarı itibare alınmak suretiyle anlaşılabilir ve izah edilebilir. Binaenaleyh, bahis konusu olan şey sadece fenomenlerin kalitesini onların kantitesine irca etmek değil, fakat fenomenlerin *kantitatif* determinasyonları ile

kalitatif determinasyonları arasında mevcut tâbilik münasebetini anlamaktır.

İlim, kalitatif bakımdan farklı birçok obje ve prosesüsler arasında müşterek kantitatif münasebetler bulunduğunu göstermiştir. Meselâ, ihtizaz (titreşme) hareketleri teorisine ait matematik formüller fizikî mahiyeti (nature) farklı fenomenlere - mekanik, elektromanyetik, termik, v.s. salınımlar - tatbik edilebilir. Çünkü, bütün bu fenomenler objektif olarak bazı müşterek vasıflara sahiptirler, hepsi de kantitatif bir şekilde ifade edilebilen bazı müşterek kanunlar tarafından idare edilirler.

İlmin bugünkü gelişme merhalesinde, kantitatif münasebetlerle meşgul olan matematik ilimler, gerçeğin kalitece farklı alanlarının ilmî tetkikinde ve teknikte durmadan artan bir tatbik imkânı bulmaktadır. Bu, hiç şüphesiz, müspet bir olaydır.

Fakat, bazı kantitatif münasebetlerin kalitece farklı fenomenlere tatbik imkânı, bu fenomenlerden herbirisinin bütün kalitatif orijinalliği içinde müşahhas olarak tetkikini şart koşar.

Kantitatif değişikliklerden kalitatif değişikliklere geçiş

Bazen sırf kantitatif, bazen de sırf kalitatif veçhe üzerinde durma temayülü metafizik metodun özelliğidir. Metafizik, kantite ile kalite arasındaki içten bağlılığı görmez. Diyalektik düşüncenin büyük başarılarından biri de, metafiziğin aksine olarak, objelere ait kantitatif ve kalitatif determinasyonların birbirlerinin mutlak surette dışında, birbirlerine mutlak surette kayıtsız (indifférents) zıtlıklar olmayıp, derin bir diyalektik bağ ile birleşmiş halde bulunduklarını ispatlaması olmuştur. Bu bağlılık en genel şekliyle şundan ibarettir: *eşyadaki kantitatif değişiklikler, zaruri olarak kalitatif değişikliklere yol açar.*

Çevremizde ne yana baksak bu çeşit geçişlerin örneklerine rastlarız.

Meselâ, elektromanyetik dalgaların uzunluklarının değişmesiyle birlikte dalgaların kalitesinde bâriz değişiklikler olur: Hertz dalgaları, enfraruj şualar, gözle görülebilir tafylar, ültraviyole şualar, X şuaları ve nihayet gamma şuaları.

Kimyada, kantitatif transformasyonlar dolayısıyle meydana gelen sayısız kalitatif değişiklikler müşahede edilir. Misal olarak, endüstride ve günlük hayatta pek büyük bir rol oynıyan sentetik maddeleri (kauçuk, plâstik maddeler, sentetik elyaf) gösterebiliriz. Bu maddeler çok büyük moleküllerden teşekkül etmiş olup bu büyük moleküller de aynı neviden (nature) birçok küçük moleküllerden mürekkeptirler. Küçük moleküllerin (monomer'ler) böyle büyük moleküller (polimer'ler) halinde birleşmesi kalitatif transformasyonlara müncer olur: polimerlerin monomerlerde bulunmıyan birçok önemli hassaları vardır.

Kantitatif değişiklikler az çok tedricî bir şekilde ve ekseriya pek hissedilmeksizin meydana gelirler. Kantitatif değişiklikler, önceleri, bir objenin kalitatif determinasyonunu fiilî olarak (pratiquement) değiştirmezler, ama birike birike neticede bahis konusu objeyi kalitece transformasyona uğratırlar. Denildiği gibi, kantite kaliteye tahavvül eder.

Meselâ, çelik, ısıtıldığı zaman, mayileştiği erime derecesine ulaşıncaya kadar katılığını muhafaza eder.

Kantiteden kaliteye diyalektik geçiş, tekâmül prosesüslerinin anlaşılması bakımından ayrı bir önem taşır, çünkü hakiki mânasıyle tekâmülden bahsedilebilmesi için gerekli yeni kalitelerin meydana çıkışı bu suretle izah olunur.

Meselâ, sosyal tekâmülün ilk kademelerinde tabiî ekonomi hâkimdi, yani her topluluk (communauté) yaşaması için zarurî olan şeyleri bizzat istihsal ediyordu. Daha sonra, istihsalin artmasıyle birlikte emtia mübadelesinin doğduğu görülür. [Zamanla] mübadeleler çoğalır, kantitece artar ve bu da neticede cemiyetin ekonomik hayatında çok önemli birtakım kalitatif değişik-

liklere varır. Tabiî ekonomi yerini piyasa ekonomisine bırakır. Bu ekonomi tarzında, insanlar objeleri kendi şahsî istihlâkleri için değil, ihtiyaç duydukları şeyleri elde etmek maksadıyle mübadele etmek için istihsal ederler.

Kantitatif değişiklikler neticesinde yeni bir kalite ortaya çıktığı zaman, bu kalite yeni bir kantitatif determinasyona bürünür. Bu da «kaliteden kantiteye geçiş» tir. Meselâ, kalitece yeni bir şekilde inşa edilmiş bir makinanın kullanılması daha büyük bir randıman sağlar. Kapitalist ekonomiden kalitece farklı olan sosyalist ekonomi daha hızlı tempolarla ilerler.

Kantitatif değişikliklerden kalitatif değişikliklere ve kalitatif değişikliklerden kantitatif değişikliklere geçiş bir *genel diyalektik gelişme kanunu* olup bütün tabiat, cemiyet ve düşünce prosesüslerinde, eskinin yerini yeniye bıraktığı her yerde kendisini gösterir.

Sıçrama nedir?

Bir obje, kantitatif değişikliklerin birikmesi neticesinde, bir eski kalitatif halden yeni bir kalitatif hale geçtiği zaman gelişmede bir *sıçrama* olduğu söylenir. Bu, bir objenin kantitatif değişikliklerindeki devamlılıkta bir kesinti, yeni bir kaliteye geçiş, tekâmülde anî bir dönüş (tournant), radikal bir transformasyondur.

Meselâ, insanın zuhuru, organik âlemin tekâmülünde bir sıçramaya, esaslı bir dönüşe (tournant capital) delâlet eder.

Bir kaliteden bir başkasına geçiş nispeten hızlı olur. Fakat, kantitatif değişikliklerin yavaşlığı ve kalitatif dönüşün sürati nispîdir: daha önce gelen kantitatif değişikliklerin tedricî birikiş devirlerine *nispetle* sıçramalar çabuk cereyan eder. Bu sürat, bahis konusu objenin bünyesine ve sıçramanın içinde meydana geldiği şartlara göre değişir.

Tabiattaki ve cemiyetteki kantitatif değişiklikleri adlandırmak için *tekâmül* terimi kullanılır. Bu terim bazen yalnız tedricî kantitatif değişiklikleri adlandırmak için değil, daha geniş bir mânada, genel olarak gelişmeyi, hem kalitatif hem de kantitatif değişiklikleri ihtiva edecek şekilde gelişmeyi göstermek için de kullanılır. Ekseriya, çağdaş Darwin'ciliğin organik âlemin tekâmülü hakında bir teori olduğunu söyleriz. Tekâmül terimi burada geniş mânasıyle alınmıştır. Sosyal hayatta sıçramalarla olan kalitatif transformasyonlar *inkılâp* terimiyle adlandırılır. Sosyal gelişmede inkılâp sözünden, her şeyden önce, cemiyetin yapısındaki kalitatif değişiklikler anlaşılır. Fakat, sosyal hayatın başka alanlarında : teknikte, istihsalde, ilimde, kültürde de inkılâplar olur.

Tekâmül ve inkılâp içten (intrinsèque), zarurî bir bağla birbirlerine bağlıdırlar. Sosyal tekâmül zarurî olarak sıçramalarla, inkılâplarla cereyan eden kalitatif transformasyonlar vasıtasıyle tamama erer. Kalitede inkılâpla meydana gelen (révolutionnaires) değişiklikler, tekâmül nev'inden (évolutives) yeni bir değişiklikler devrinin başlangıcını gösterir.

Metafizik gelişme anlayışına karşı

Marx ve Engels, materyalist diyalektiği, gelişmeyi inkâr eden metafizik tabiat anlayışına karşı savaşarak kurdular. O zamandan beri durum değişmiştir. XIX uncu yüzyılın ikinci yarısında tekâmül fikri (bilhassa Darwin teorisi sayesinde) geniş ölçüde yayıldı. Fakat, metafizik görüş ortadan kalkmadı; bizzat gelişme hakkında dar ve aldatıcı bir anlayışta ifadesini buldu. Diyalektik ile metafizik arasındaki mücadele tekâmülün mevcut olup olmadığı meselesi üzerinde değil de, bilhassa, tekâmülün nasıl anlaşılması gerektiği meselesi etrafında devam etmektedir.

Metafizik anlayışın çeşitlerinden biri de, tabiatın münhasıran kantitatif, tedricî ve sürekli, hemen hemen hissedilmez de-

ğişikliklerle, tekâmül yoluyla geliştiği; sıçramaları, anî kalitatif değişiklikleri reddettiği (exclut) iddiasından ibarettir. Bu teorinin taraftarları, «tabiat sıçrama yapmaz» derler. Bu sebeple, bunlara «vülger tekâmülcüler» adı verilir. Bu doktrin, XIX uncu yüzyıl ikinci yarısı İngiliz filozof ve sosyologu Spencer tarafından kurulmuştur.

Spencer'e göre, tekâmül ahenkli bir şekilde, kesintisizce, sırf unsurların kantitatif toplanışıyle olur. Tekâmül prosesüsünün dereceleri kalitatif olarak değil, kantitatif olarak birbirlerinden ayrılırlar.

Spencer'in teorisi felsefede ve tabiat ilimlerinde birçok pozitivist temayüller üzerinde büyük bir tesir yapmış; birçok burjuva ve revizyonist ideologlar tarafından benimsenilerek materyalist diyalektiğe karşı mücadelede kullanılmıştır.

«Vülger tekâmülcülük» ün kıvamsızlığı ve vakıalarla uyuşmazlığı, görünüşte ona zıt olmakla beraber onun kadar dar ve metafizik mahiyette olan başka bir gelişme anlayışına götürdü. XX nci yüzyılda geniş bir şekilde yayılan «yaratıcı tekâmül» teorilerinden bahsetmek istiyoruz.

«Vülger tekâmülcülük» taraftarlarının tekâmülde kantitatif değişikliklerden başka bir şey görmemelerine mukabil, «yaratıcı tekâmül» taraftarları sadece kalitatif değişiklikler görürler. Bunlar, gelişmenin «yaratıcı» bir karakter taşıdığını, bunun yeni şekilerin doğuşundan ibaret olduğunu ileri sürerler. Fakat, bu kalitatif değişiklikler «yaratıcı tekâmül» taraftarlarınca zarurî bir şekilde daha önceki kantitatif değişikliklere bağlanmaz. Bu filozoflar, tekâmül seyrinde yeninin meydana çıkışının tabiî sebeplerle izah edilemiyeceğini, mümkün tek izahın tekâmüle kumanda eden ve yeni şekilleri doğuran spiritüel neviden bir esrarlı «yaratıcı kuvvet» te olduğunu iddia edip dururlar. Böylece, «yaratıcı tekâmül» teorisi Tanrı fikrine varır ki, bu da onun gayriilmî karakterini ispat eder.

Gelişme hakkındaki metafizik anlayışın karşısında, tedricî kantitatif değişikliklerden olduğu kadar sıçramalarla cereyan eden kalitatif değişikliklerden de bahseden ilmî diyalektik anlayış yer alır.

3. ZITLARA BÖLÜNÜŞ: TEKÂMÜLÜN ESAS KAYNAĞI

Gelişmenin, eski bir kaliteden yeni bir kaliteye geçişi - kantitatif değişiklikler muayyen bir dereceye ulaştığı zaman - tazammun ettiğini gördük.

İmdi, her türlü tekâmülün muharrik kuvveti, kaynağı nedir? Materyalist diyalektiğin esas vazifesi işte bu soruyu cevaplandırmaktır. Ve bu soruyu, o, bizzat gerçeğin kendisinin tezatlı (mütenakız, contradictoire) karakterde oluşundan hareketle cevaplandırır.

Diyalektiğin tarihi

Daha Antik çağdan beri insanlar, içinde zıt (opposées) hassaların, kuvvetlerin ve temayüllerin açıkça belli olduğu ve önemli bir rol oynadığı dış âlemin sonsuz çeşitliliği üzerinde zihin yormuşlardır. Görülmüştür ki, zıt (contraires) prensipler yalnızca yanyana mevcut olmakla kalmayıp birbirlerinin varlığını karşılıklı olarak şart koşmakta (sont corrélatifs), aynı bir obje veya fenomen içinde meydana çıkmakta ve aynı bir şeyin veya aynı bir prosesüsün farklı veçhelerini teşkil etmektedirler.

Antik Çin, Hint ve Yunan filozoflarından birçoğu şeylerin menşe ve mevcudiyetlerinin ancak bunları teşkil eden zıtlar anlaşılmak suretiyle izah edilebileceğini düşünüyorlardı. O çağda, sıcakla soğuk, kuruyla yaş, boşla dolu, varlıkla yokluk, v.s. bu nevi zıtlardan sayılıyordu.

Daha o zaman, zıt kuvvetler çatışmasının, eşyanın (şeylerin) transformasyonunu sağlıyan muharrik (moteur) olduğu fik-

ri ileri sürülüyordu. Meselâ, Herakleitos, «her şeyin mücadele ile meydana geldiğini», mücadelenin her şeyin kaynağı («babası») olduğunu öğretiyordu. Antik çağ diyalektikçileri zıtların kalıplaşmış (figé) ve değişmez şeyler olmadıklarını belirtiyorlardı: zıtlar izafîdirler, yalnız belli bir mânada birbirlerinden ayrılırlar (se distinguent) ve muayyen şartlar dahilinde birbirlerine tahavvül ederler. Bu fikirlerde, bazen safdilce ifade edilmiş olmalarına rağmen, dâhice sezişler bulunuyordu.

Kilisenin tabiatın tetkikinde her türlü bağımsız teşebbüsü takibat altında tuttuğu feodal cemiyette, zıtların birliği ve mücadelesi fikri uyutuldu. Kapitalist cemiyetin teşekkülü sırasında, zıtlar problemi yeniden dikkati çekmeğe başladı. Nicolas de Cusa (XV inci yüzyıl) ve Giordano Bruno (XVI ncı yüzyıl) gibi ünlü düşünürlerin öğretisine göre, vasat zekânın (esprit) uzlaşmaz zıtlıklardan (sonsuzla sonlu, eğri çizgiyle doğru çizgi, v.s.) başka bir şey görmediği bir yerde, daha nafiz bir zekâ birliği veya «zıtların uzlaşması» («coïncidence des contraires») nı farketmeyi bilir.

XVII. nci ve XVIII inci yüzyıllara hâkim olan mekanist ilim, diyalektiğin ve bilhassa zıtlıklar teorisinin gelişmesini teşvik eder mahiyette değildi. Böyle olmakla beraber, aydın düşünceli mütefekkirler, keskin çatışmalarla dolu olan bu ihtilâl öncesi devrin hâdiselerini ve münasebetlerini müşahede ederken, sosyal hayatta ve tarihte zıtlıkların önemine dair derin fikirler ileri sürüyorlardı. (Meselâ, Diderot'nun *Rameau'nun yeğeni* adlı eserine yahut Rousseau'nun *İnsanlar arasında eşitsizliğin menşei üzerine nutuk*'una bakınız.)

XVIII inci yüzyıl sonu ile XIX uncu yüzyıl başı Alman felsefesinde zıtların önemliliği fikri birçok filozofun dikkatini çekti ve Hegel felsefesinin temel prensiplerinden biri oldu. Hegel, tekâmülü, zıtlar arasından geçerek bir birlikten yeni bir birliğe giden bir hareket olarak, objelerin ve fenomenlerin kendi zıtla-

rına tahavvülü olarak izaha teşebbüs etti. Hegel, bir fenomenin zıt (opposés) veçhelerinin kombinezonuna «tezat» («contradiction») adını verdi. Fakat, o, idealist olduğundan, gerçeğin tezatlarını mutlak ide (fikir)'nin mantıkî gelişmesindeki tezatlar olarak telâkki ediyordu.

Marx ve Engels, Hegel diyalektiğini materyalist zihniyetle yeniden işlediler (ont remanié), «tezat» terimini muhafaza etmekle beraber buna farklı, materyalist bir mâna verdiler.

Diyalektik tezat ve genel karakteri

Diyalektik materyalizm, diyalektik tezat'tan bir fenomende veya prosesüste, birbirini karşılıklı olarak reddeden (s'excluant mutuellement), fakat aynı zamanda o fenomen içinde birbirini şart koşup birbirinden ayrılmaz olan zıt veçheler bulunmasını anlar.

Antik çağın diyalektikçileri için zıtlar ve bunların «uyuşması» («coïncidence) teorisi gerçeğin vasıtasızca (immédiate) müşahedesinden ve teemmülden doğma bir seziştен başka bir şey değildir. Materyalist diyalektik için ise, bu teori gerçeğin muhtelif alanlarında ilmin biriktirmiş olduğu verilerden çıkar.

Gerçekten de, herhangi bir tabiat, cemiyet veya düşünce fenomeninin incelenmesi, birtakım tezatların, zıt veçhe veya temayüller arası çatışmaların varlığını ortaya çıkarır.

Gerçi, biz bir objeyi sükûnet halinde, statik halde müşahede ettiğimiz müddetçe onda onun ayırdedici (distinctives) hassalarından başka bir şey görmeyiz ve hiçbir zıtlar «mücadelesi», dolayısıyle, hiçbir tezat farkedemeyiz. Fakat, söz konusu objenin hareketi, değişmesi, gelişmesi takibe kalkışıldığı gibi, derhal onda bazı zıt veçhelerin ve prosesüslerin mevcudiyeti keşfedilir.

Meselâ, bir bitki veya hayvan nescinin kesiti mikroskopta

incelendiğini zaman, hücrelerin yapısından, yani zar (membrane), nüve (noyau), protoplazma v.s. den başka bir şey görülmez. Ama, *canlı* bir hücre tetkik edildiği takdirde, hücrenin içinde cereyan eden tezatlı bazı prosesüsler görülecektir: asimilâsyon ve dezasimilâsyon, hücreyi teşkil eden unsurların gelişmesi (la croissance) ve ölmesi (dépérissement).

İlmin bütün dallarında zıtlıklar ve tezatlar bahis konusudur: matematikte, toplama ve çıkarma, diferansiyasyon ve entegrasyon; mekanikte, aksiyon ve reaksiyon, çekme ve itme: fizikte, müspet ve menfi elektrik yükleri; kimyada, atomların kombinezonu ve ayrılışı; fizyolojide, beyin kabuğundaki uyarma (excitation) ve ket vurma (inhibition); cemiyet ilminde, sınıf mücadeleleri ve daha birçok zıtlıklar, yani tezatlar.

Aynı şekilde, insanın düşüncesi ve bilgisi de diyalektik tezat prensipine tâbidir. Meselâ, zıt kanaatler arasında devamlı bir çatışma, eski teorilerle yeni vakıalar arasında tezatlar, v.s. görülür.

Zıtların mücadelesi olarak gelişme

Tezat mefhumu, *gelişme*'nin karakterize edilmesinde kesin bir rol oynar. Tabiatta, sosyal hayatta ve insan düşüncesinde, tekâmül birbirini karşılıklı olarak reddeden zıt veçheler veya temayüller gösterir; zıt temayüllerin «mücadelesi» eski şekillerin yıkılarak yeni şekillerin ortaya çıkmasına varır. İşte, gelişmenin kanunu budur. Bir diyalektikçi düşünür, «gelişme zıtların «mücadelesi» dir» diye yazıyordu.

Bu tezin, bittabi, basit bir tarzda anlaşılmaması lâzımdır. *Mücadele* kelimesi hakikî mânasıyle alındığı takdirde, zıtların mücadelesi bilhassa insan cemiyetlerinde cereyan ediyor demektir. Organik âlemde kelimenin lûgatlik mânasıyle mücadeleden her zaman söz edilemez; hele inorganik tabiat bahis konusu olduğunda bu imkân büsbütün azalır. Bunun içindir ki, yukarıya sözünü aldığımız düşünür gelişmeyi zıtların «mücadelesi» olarak tarif ederken bu kelimeyi tırnak içine alıyor. Bu hususun belir-

tilmesi gelişme nosyonunun iyice anlaşılması bakımından faydasız olmıyacaktır.

Bir'in zıtlara (contraires) bölünmesi ve zıtların birbirine karşılığı (opposition) veya birbirleriyle «mücadelesi»: işte, diyalektiğin en genel kanunu, aslî kanunu budur. Bir'in bölünmesi ve tezatlı (mütenakız, contradictoires) kısımlarının bilgisi, diyalektiğin esaslı özelliklerinden biri, hattâ bizzat «diyalektiğin *« e s a s ı »* dır.»

Yıldızlara, bitkilere, insan hayatına ya da cemiyetin tarihine ait olsun, her gelişme, tabiatı icabı olarak, tezatlı (mütenakız, contradictoire)'dır. Nitekim, gelişme en genel şekliyle : [bir] objenin her belli anda hem kendi kendisiyle aynı (identique) olması, hem de aynı olmaması (non identique)'dır Obje muayyen ve devamlıdır, fakat aynı zamanda değişir, başkalaşır. Engels şöyle yazar :

«... *Tezat (tenakuz, contradiction)* şuradadır ki, [bir] şey hem kendisinin aynı olarak kalır, hem de durmadan değişir, «istikrar» ile «değişme» arasında zıddiyeti ihtiva eder.» (1) Gelişmekte olan obje kendisinde başka bir şeyin tohumunu taşır, kendi zıddını, kendisini hareketsiz ve değişmez olarak kalmaktan alakoyan bir «inkârcı» prensipi ihtiva eder. Obje, objektif bir tezadı havidir; onda birbirine zıt temayüller kendini gösterir; zıt kuvvetlerin veya veçhelerin «mücadelesi», birbirine karşılığı (opposition)'dır ki. en sonunda, bahis konusu tezadın çözülmesine, objenin kalitatif, radikal bir transformasyonuna vardırır.

Binlerce yıl boyunca organik neviler, meselâ bunlardan jeolojik tarihin üçüncü devrinde yaşamış olanlar, değişmeden kalmış, sabit (constante) bir şekli muhafaza etmişlerdir. Fakat, bu sabitlik nispî idi. Değişen ortamla karşılıklı aksiyon sırasında or-

(1) F. Engels, **Herrn Eugen Oührings umwâlzung der Wissenschaft.**

ganizmalarda birtakım değişiklikler birikmiş ve irsiyet tarafından tesbit edilen bu değişiklikler, yepyeni bitki ve hayvan nevilerinin zuhuruna müncer olmuştur. Her nev'in içinde irsiyet ve değişkenliğin (variabilité) zıt temayülleri arasındaki devamlı karşılıklı aksiyon veya «mücadele», organik âlemin gelişmesinin esas (intrinsèque) temelini teşkil eder.

Şu halde, bir objenin zıtların aksiyonunda bir dengeyi, bir eşitliği tazammun eden sabit karakteri ancak nispî ve geçici olabilir. Yalnız durmadan eski şekilleri atıp yeni şekiller meydana getiren hareket ezelî ve ebedî ve mutlaktır. Diyalektiğin bu ana tezi şu şekilde formülleştirilmiştir : «Zıtların birliği şartlı, muvakkat (temporaire), geçici (passagère), izafîdir. Birbirini karşılıklı olarak reddeden zıtların mücadelesi ise mutlaktır; tıpkı gelişme gibi, hareket gibi.»

Gelişmeyi zıtların birliği ve mücadelesi olarak alan diyalektik gelişme anlayışı metafizik anlayışa karşıdır. Metafizik anlayışın başlıca kusurlarından biri de, maddenin tekâmülünün muharrik, derunî (interne) kuvvetini görmemesi, bunun *spontane (kendiliğinden) hareketini* tanımaması ve gelişmenin kaynağını maddenin dışına aktarmasıdır. Maddeyi harekete getiren dış kuvvet son tahlilde Tanrı idi. Böylece, metafizik anlayış gelişme hakkında yalnız dar, yani yanlış bir teori ileri sürmekle kalmıyor, fakat fideist neticelere ve dolayısıyle ilmin tasfiyesine de varıyordu.

Gelişme hakkındaki diyalektik teori çok daha derin ve zengindir. «... Yalnız bu teori, «sıçramalar» ı «süreklilikte kesintiler» i, «zıddın zıdda transformasyonu» nu, eskinin ortadan kalkıp yeninin doğuşunu izah eden anahtarı verir.» «[Burada] dikkat esas itibariyle, «*o t o*» dinamik'in *kaynağının* bilgisine çevrilmiştir. Spontane hareketin ve gelişmenin anahtarını, bütün objelerin, bütün fenomenlerin iç tezatlarında bulan diyalektik gelişme teorisi hiçbir tabiatüstü kaynağın yardımına baş-

vurmaz, «öbür dünya» nın tabiata müdahalesini reddeder ve bu suretle ilme sadık kalır.

Tezat daima müşahhastır

Gelişmenin, zıtların mücadelesi olarak tarifi bittabi çok genel bir tariftir: herhangi bir olaya uygulanabilir ve dolayısıyle muayyen bir prosesüsün izahı için yetersizdir. Çünkü, «genel olarak» zıtlar yoktur, daima *müşahhas, muayyen zıtlar* vardır.

Her fenomen, birbirleri üzerine tesir eden birçok veçheler ihtiva eder. Üstelik her fenomen çevresinde bulunan objelere, fenomenlere bağlıdır. Bunun için, bütün objelerde muhtelif dahilî (intrinsèques, aslî) ve haricî (extrinsèques, arızî) tezatlar keşfedilebilir. Bir fenomenin gelişmesini anlamak için, o fenomenin esas, tâyin edici tezadının ne olduğunu, hangi müşahhas zıtların o fenomende birbirleri üzerine tesir ettiğini, bu zıtların «mücadelesinin» ne gibi şekiler aldığını ve tezadın şu veya bu veçhesinin nasıl bir rol oynadığını bilmek icap eder.

Muayyen bir fenomenin tabiatında mevcut (inhérentes) tezatlar değişmez, toptan bir defa olarak verilmiş şeyler değildir. Âlemdeki her şey gibi bu tezatlar da doğar, gelişir ve en sonunda çözülerek eski bir kalitatif halden yeni bir kalitatif hale geçişi sağlar.

Bir gelişme prosesüsünü incelerken, mücadele halindeki zıtların aldıkları şekilleri ve gelişmekte olan tezadın uğrak derecelerini, bütün hallerde, mutlaka müşahhas olarak tahlil etmek lâzımdır.

Maddenin eriştiği tekâmül derecesi ne kadar yüksek olursa (cansız tabiattan başlayıp organik âlemden geçerek insan cemiyetine varıncaya dek), gelişme prosesüsü de o kadar kompleks ve değişik (varié) olur. Bundan başka, yeni ve eski gibi zıtların mücadelesi daima daha büyük bir önem kazanır; gelişmekte olan

fenomenin «inkılâpçı» ve «muhafazakâr» veçhelerinin açığa çıkarılması ve birbirine zıtlığı (opposition) daha şiddetli bir hal alır. Gerçi, bu alanda da elbet tezatlar yeni ile eskinin mücadelesinden ibaret değildir; ama, son tahlilde, tekâmülün karakterini tâyin eden yine de bu mücadele, yeni'nin eski tarafından gösterilen mukavemeti kırmasına, eski ölürken hayata yerleşmesine sahne olan mücadeledir.

Diyalektik gelişme teorisi, araştırıcının dikkatini, her fenomende keşfedilen zıt temayüllerin müşahhas tahlili üzerine çeker ve insanı yeni olan'ı, büyümekte olan'ı, ilerici olan'ı aktif surette desteklemeğe teşvik eder.

Antagonist tezatlar, antagonist olmıyan tezatlar

Sosyal hayata gelince, burada antagonist tezatlarla antagonist olmıyan tezatların ayırt edilmesi önemlidir.

Uzlaştırılmasına imkân olmıyan sosyal menfaat tezatlarına antagonist tezatlar denir.

Antagonist tezatlar tarihî bir fenomendir. Bunlar, istismar üzerine kurulmuş cemiyetin mahsulüdürler ve bu cemiyet var olmakta devam ettiği müddetçe varlıklarını sürdürürler.

İnsanın insan tarafından istismarının ilgasıyle birlikte, antagonist tezatların kaybolması prosesüsü de başlar. Fakat, bu demek değildir ki, sosyalist rejimde artık hiçbir tezat bulunmıyacaktır. «Antagonizma ile tezat aslâ aynı şey değildir. Bunlardan birincisi sosyalist cemiyette kaybolacak, ikincisi ise kalacaktır.»

Antagonist olmıyan tezatlar, sosyal menfaat ayrılıklarının tamamiyle kaldırılmasından sonra da kalmakta devam edecektir. Kaldı ki, cemiyette tezatlar yalnız sınıflar arasında ortaya çıkmaz, sosyal hayatın muhtelif veçheleri arasında, meselâ istihsalle istihlâk arasında, ekonominin çeşitli kolları arasında, istihsal

kuvvetlerinin gelişme ihtiyaçları ile mevcut iktisadî idare (gestion) şekilleri, ilk... arasında da zuhur ederler. Bu sebeple, hayatın doğurduğu diyalektik tezatlarda hiçbir anormal taraf yoktur.

Tezatların hayatta, emekte, mücadelede birçok güçlükler yarattığı doğrudur. Bu tezatların bertaraf edilmesi büyük gayretleri gerektirir. Fakat, tezatlar olmazsa, bunların halli uğrundaki mücadele olmazsa ilerleme de olmaz.

Sosyal tezatlar içinde ilk yeri tutanlar, yeni için mücadele eden kuvvetlerle eski'yi savunan kuvvetler arasındaki mücadeledir. Anlaşılacağı gibi, yeni'nin doğuşu ve zaferi olmadan, bu zafer uğrundaki mücadele olmadan, gelişme olmaz. Bazı fenomenlerin ortaya çıkması, diğer bazılarının zevali (dépérissement), bunlar arasındaki tezatlar ve çatışmalar, yeni'nin eski'ye galebe çalması: işte sosyal tekâmülün objektif ve zarurî vasıfları bunlardır.

Tezatların üstesinden gelmek için yaptıkları mücadelede insanlar eski düzeni (ordre de choses) ve eski münasebetleri değiştirir, göreneği ve ataleti bertaraf eder, daha yeni ve daha kompleks işlere girişir ve sosyal hayatın daha mütekâmil şekillerine erişirler.

Diyalektiğin burjuva ideologları tarafından tahrifi

Materyalist diyalektiği çürütmek istiyen onun birçok muarızları, her şeyden önce, diyalektik tezatlar teorisine (La théorie dialectique des contradictions) karşı çıkarlar. Bunlar, ekseriya, bu diyalektik teorinin ancak fikirlerde bir konsekans-sızlık (mantıkî tutarsızlık) mahsulü olabileceğini, gerçek âlemde tezatlar bulunamıyacağını iddia ederler.

Fakat, zıtların birliği ve mücadelesi diyalektik kanunu hakkındaki bu tenkit dayanıksız bir tenkittir. Materyalist diyalektik, her şeyden önce, objektif âlemin kendisinde mevcut gerçek tezatları göz önünde bulundurur. Tabiatiyle, bu gerçek tezatla-

rın, konsekan olmıyan bir düşünceden, nosyonlardaki karşılıktan çıkan tezatlardan ayırt edilmesi lâzımdır.

Tezat terimi, her iki halde de aynı olmakla beraber, ayrı ayrı şeyleri ifade eder.

Materyalist diyalektiğin muarızları, ona karşı mücadelede başka bir usule daha baş vururlar.

Birinci dünya savaşından sonra, idealist felsefenin en gerici cereyanlarından biri olan *yeni-hegecilik* birçok kapitalist ülkelerde yaygın bir hal almıştı. Tesirini hâlâ devam ettirmekte olan bu cereyanın taraftarları, Hegel'in idealist diyalektiğini tahrif edip (altérer) taşıdığı bütün değerli unsurları bir yana attıktan sonra, ilim ve politika alanlarında bazı gerici fikirleri safsata zoruyla haklı göstermek üzere, bunu diyalektik materyalizme karşı kullandılar.

Yeni-hegelciler'den bazıları, bilhassa, mahiyeti icabı olarak hayatın altedilmez antagonizmalar dışında tasavvur edilemiyeceğini, beşer hayatının bu «trajik diyalektik» i sebebiyle insanların hiçbir zaman cemiyeti parçalıyan ezelî ve ebedî tezatların üstesinden gelemiyeceklerini ve hayatlarını mâkul ve doğru prensipler üzerine bina edemiyeceklerini iddia ederler.

Bu filozofların ifadesine göre, emekçilerin kapitalist düzenle bunun tezatları yerine bir sosyalist düzen getirme özleyişleri, cemiyetin diyalektik tekâmülüne son vermek istiyen bir ütopyadır.

Bu burjuva felsefesi kapitalizmi sürgit devam ettirmeğe ve işçilerin sosyalizm uğrundaki mücadelesini değersiz hale getirmeğe çabalar.

Gerçekte ise, tezatların her müşahhas şekli, cemiyete ait tezatlar da dahil olmak üzere, önünde sonunda daima kendi hal tarzını bulur. Bugün, tarihî tecrübe, kapitalizme has tezatların, tıpkı kapitalizmin kendisi gibi, ebedî olmadığını ve bu tezatların üstesinden gelinebileceğini ispat etmektedir.

4. AŞAĞIDAN YUKARIYA DOĞRU DİYALEKTİK HAREKET

Maddî âlem ezelî ve ebedîdir. Fakat, maddenin bu ezelî ve ebedî mevcudiyeti, onun şekillerinin - doğan, yaşıyan ve yerini başka şekillere bırakmak üzere yok olan şekillerinin - devamlı bir değişmesinden ibarettir.

Yıldızlar kâinatın sonsuz mekânları içinde doğar ve ölürler, jeolojik devirler arz tarihi içinde birbirlerini takip ederler, bitki ve hayvan nevileri meydana çıkar ve sayısız nesillerin ardarda gelişi içinde yok olup giderler. Sosyal yaşayış şekilleri de ezelî ve ebedî değildir. Bunlar da doğar, tekâmül eder, muhkemleşir ve sonra köhneleşerek yerlerini başka sosyal yaşayış şekillerine bırakırlar. Meselâ, günümüzde kapitalizmin yerine sosyalizmin geçişine şahit oluyoruz.

Durmadan yeni şekillerin meydana çıkması, eskimiş şekillerin yerine mütemadiyen başka şekillerin geçmesi : işte, maddenin ezelî ve ebedî hareketi kendisini böyle gösterir.

Diyalektik inkâr

Hegel, idealist diyalektiğini meydana getirirken, «inkâr» nosyonunu kullanmıştır. Hegel, mutlak fikir (ide)'in mantıkî gelişmesi sırasında her kategorinin diğer bir kategoriyi - bundaki değerli tarafları muhafaza etmek suretiyle - «inkâr» ettiğini söylüyordu. Materyalist diyalektikte inkâr sözünden, gelişme prosesüsü içinde eski bir kalitenin yerine, bu eski kalite tarafından doğurulmuş yeni bir kalitenin zarurî bir şekilde geçmesi anlaşılır. Bu teakup, çok defa, bir şeyin kendi zıddına dönmesi karakterini alır.

Marx, «gelişme hiçbir alanda, kendisine ait eski mevcudiyet şekillerini inkâr etmeksizin meydana gelemez» (1) diye yazar.

(1) K. Marx, **Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral**, Marx-Engels Gesamtausgabe, 1. Abt. Bd. 6, S. 303-304.

Tekâmül seyrinde eski kalitenin yeni bir kalite tarafından inkârı, zıtların birliği ve mücadelesi kanunu aksiyonunun tabiî bir neticesidir. Her obje, her fenomen veya prosesüs, birbirini karşılıklı olarak reddeden veçhelerin ve temayüllerin bir mücadele sahnesidir ve bu mücadele neticede eski'nin «inkâr» ına ve yeni'nin zuhuruna varır. Fakat, bir fenomen, yerini alan başka bir fenomen tarafından inkâr edildiği zaman gelişme durmaz. Ortaya çıkan yeni fenomen de yeni tezatları ihtiva eder. Bu tezatlar başlangıçta farkedilmiyebilirler, fakat zamanla zarurî olarak kendilerini açığa vururlar. Böylece, «zıtların mücadelesi» yeni bir zemin üzerinde cereyan etmeğe başlar ve en sonunda yeni bir «inkâr» a varır. Objektif âlem tümü itibariyle ezelî ve ebedî ve sonsuzdur, fakat onu teşkil eden objelerin hepsi mekân ve zaman içinde sonludurlar, geçicidirler, «inkâr» a tâbidirler. Hiçbir inkâr kesin (définitive) değildir, tekâmül devam eder ve her yeni «inkâr» sırası gelince «inkâr» edilir.

Materyalist diyalektikte bahis konusu olan lâalettayin bir «inkâr» değil, diyalektik «inkâr» dır; objenin, şeyin, fenomenin *daha sonraki gelişmesini* tazammun eden «inkâr» dır.

Diyalektik «inkâr» ı, mekanik «inkâr» dan ayırmak gerekir. Mekanik «inkâr» da, «inkâr» edilen obje bir dış müdahele ile imha edilir; meselâ, bir böceğin ezilmesi veya buğday tanesinin öğütülmesi gibi. Gerçi, «inkâr» ın bu türlüsü de faydalı olabilir (misalimize göre: zararlı böceklerin imha edilmesi veya buğdayın un haline getirilmesi), fakat bu «inkâr» objenin gelişmesine son verir.

Engels, «diyalektikte inkâr etmek, sadece hayır demek veya bir şeyin mevcut olmadığını söylemek veyahut bu şeyi herhangi bir tarzda imha etmek mânasına gelmez» (1) der.

---

(1) Engels, **Anti-Dühring**, s. 172.

Gelişmede devamlılık

Diyalektik «inkâr» yalnızca eskinin imhasını değil, fakat tekâmülün daha önceki merhalelerine ait yaşıyabilir unsurların muhafazasını, ortadan kalkan eski ile onun yerine geçen yeni arasında bir bağlılığı da tazammun eder.

Kapitalist cemiyetin yerine sosyalist rejim kurulduğu zaman, kapitalizmin «inkâr»ı insanlığın o vakte kadar yaratmış olduğu her şeyin toptan reddi mânasına gelmez. İstihsal kuvvetleri, ilmî ve kültürel realizasyonlar mahfuz kalır ve zenginleşir. Kapitalizmin meydana getirmiş olduğu bütün müspet şeyler o zaman reddedilmek şöyle dursun, yeni bir terakkiye, sosyalizmin kuruluşuna temel vazifesi görürler.

Burjuva rejimi altında yaratılmış eski kültürün sosyalizm için taşıdığı önemi inkâr edenlere karşı, bir sosyalist düşünür: yeni, sosyalist kültür «hiç yoktan ortaya çıkmaz», bu kültür «insanlığın kapitalist cemiyet boyunduruğu altında biriktirmiş olduğu bilgiler toplamının mantıkî bir gelişmesi olmalıdır» diyordu.

Nihilizm, düpedüz inkârcılık, eski ile yeni arasındaki bağlılığı (filiation), daha önceki merhalelere ait müspet kazançların sadakatle muhafazası zaruretini anlamamak, teorik bir hatâ olup pratik faaliyette vahim yanılmalara yol açar.

«Diyalektik için - hiç şüphesiz özünde inkâr unsurunu taşıyan, hem de en önemli unsuru olarak taşıyan diyalektik için - ne çıplak inkâr, ne teemmülsüz inkâr, ne de *şüpheci inkâr* karakteristik ve aslîdir; hayır, diyalektik için karakteristik ve aslî olan inkâr bağlılığın, müspet olanı muhafaza eden gelişmenin bir lâhzası (moment) olarak inkâr'dır.»

Eski kalitenin yeni bir kalite tarafından inkârı gerçeğin bir genel kanunudur. «İnkâr»ın müşahhas olarak nasıl vuku bulduğuna, şekil veya mahiyetinin (nature) ne olduğuna gelince,

bu son derece çeşitli olabilir ve inkâr edilen objenin karakterine, ondaki tezatların karakterine ve de bu objenin gelişme şartlarına bağlıdır. Meselâ, bölünme suretiyle çoğalan tek hücreli organizmaların gelişmesinde «inkâr», yeni organizmalara hayat vererek ölen çok hücreli organizmaların tekâmülünde olduğundan başka türlü cereyan eder. İnorganik âlem ve keza gelişmesinin muhtelif merhalelerinde insan cemiyeti tarihi de özel «inkâr» şekilleri gösterirler.

Tekâmülün yükselici karakteri

Gelişme sırasında yalnızca eskimiş olan «inkâr» edildiğine, yaşıyabilir olan, sıhhatli olan korunduğuna (se maintient) göre, tekâmül aşağıdan yukarıya, basitten komplekse doğru yükselen bir hareket, başka bir deyişle, bir *ilerleme (terakki)* teşkil ediyor demektir.

Bu gelişme sırasında, görünüşte evvelce aşılmış merhalelere dönüldüğü, yeni şeklin daha evvelce geçilmiş ve yerine başkaları konulmuş şekillere has vasıfları tekrarlar gibi göründüğü sık sık vâkidir. Engels, bu fikri pek tanınmış bir misal ile canlandırır. *Anti-Dühring*'te şöyle yazar : «Bir arpa tanesini alalım. Birbirine benzer milyarlarca arpa tanesi öğütülür, pişirilir ve bira haline getirilerek istihlâk olunur. Fakat, bu arpa tanelerinden biri kendisi için normal olan şartları bulduğu, elverişli bir zemine düştüğü takdirde, hararet ve rutubetin tesiriyle onda spesifik bir tahavvül vukua gelir, arpa tanesi filizlenir : tane, tane olarak yok olur ,o inkâr edilmiş, yerini kendisinden doğma bitkiye, tanenin inkârına bırakmıştır. İmdi, bu bitkinin normal hayat seyri (carrière) nedir? Bu bitki büyür. başak verir, döllenir, nihayet yeni arpa taneleri meydana getirir ve bunlar olgunlaşır olgunlaşmaz da sak ölür, o da inkâr edilmiştir. Bu inkârın inkârı neticesinde yeniden başlangıçtaki arpa tanesini elde ederiz, ama sade o kadar

değil (non pas simple), on, yirmi, otuz defa artmış olarak.» (1)

Gerçi hububat nevileri ağır ağır değişir ve yeni mahsule ait taneler genellikle tohumlardan pek az farkeder. Lâkin, içinde değişikliklerin çok daha çabuk meydana geleceği bazı şartların bir araya getirilmesi de mümkündür. Bu takdirde, «inkârın inkârı» nın neticesi, meselâ yeni bir bitki nevi ortaya çıkararak hareket noktasından kalitece farklılaşacaktır.

Bilgi veya cemiyet tarihi alanlarında da eskiye dönüş gibi görünen hareketlere şahit olunur.

Meselâ, içinde istismar bulunmıyan iptidaî komünote yerini istismar üzerine kurulmuş cemiyete (köleci, feodal, kapitalist) bırakmıştır. Sosyalizmin gelişiyle insanın insan tarafından sömürülmesi ortadan kalktığına göre, bu mânada sosyalist cemiyet iptidaî cemiyete benzer. Fakat, bu benzerliğin altında, büyük bir fark, bir prensip farkı, cemiyetin binlerce yıl boyunca geçirmiş olduğu tekâmülün tekmil tarihi saklıdır.

Şu halde, sosyal tekâmül daire veya düz hat şeklinde bir yol değil, fakat *helezonî* bir yol takip etmiştir : geçmişe ait bazı vasıfları tekrarlarken, bunu sonsuzca daha yüksek bir seviyede yapmıştır. «Evvelce bilinen safhaların tekrarı gibi görünen, fakat bu safhaları başka bir şekil altında, daha yüksek bir derecede tekrarlıyan («inkârın inkârı») bir tekâmül, düz hat şeklinde değil de âdeta helezonî bir tekâmül» : işte, diyalektik oluş anlayışının (la conception dialectique du devenir) esas karakteri budur.

Tekâmül, yükseliş çizgisinden ayrılabilir; zikzaklar, geriye hareketler, muvakkat durgunluk devreleri olabilir. Fakat yine de, tarihin gösterdiği gibi, yukarıya doğru hareket önünde sonunda bütün sapmaların, bütün bu geçici engellerin üstesinden gelir ve kendisine bir yol açar. Tabiatta olsun, cemiyette olsun halen mevcut her şeklin uzun bir tarihi vardır, her şekil süregelmiş bir

(1) F. Engels, **Anti-Dühring**, s. 166-167.

prosesüsün, basitten komplekse, aşağıdan yukarıya (de l'inférieur au supérieur) doğru bir yükseliş hareketinin mahsulüdür.

Güneş sistemi bir kozmik tozdan meydana gelmiştir. Halihazırdaki nebatî ve hayvanî organizmalar son derece basit organizmalardan hareketle gelişmişlerdir. Cemiyet iptidaî komünotelerden sosyal hayatın şimdiki şekillerine gelinceye dek uzun bir yol katetmiştir. Teknik, iptidaî âletlerden zamanımızın kompleks mekanizmalarına kadar aralıksız terakki göstermiştir. Antik filozofların sezişlerinden ve muhayyilesinden yola çıkan beşerî bilgi, modern ilme, bunun gerçeğe ait bütün alanları kucaklıyan birçok dallarına varmıştır.

Tabiatın ve cemiyetin ve insan düşüncesinin yukarıya doğru tekâmülünü izleyen materyalist diyalektik, insanoğluna temelli bir ilmî iyimserlik ilham eder, hayatın ve sosyal organizasyonun yeni ve daha mükemmel şekilleri uğrundaki mücadelesinde ona yardımcı olur.

5. ALEMİ BİLME VE DEĞİŞTİRME METODU OLARAK DİYALEKTİK

Materyalist diyalektik, tabiatın, cemiyetin ve insan düşüncesinin en genel tekâmül kanunlarını gün ışığına çıkarmak suretiyle insanlara bir ilmî bilgi metodu ve dolayısıyle gerçek âlemi bilfiil değiştirme metodu (une méthode de transformation pratique) sunar.

Diyalektiğin ilim ve pratik için taşıdığı önem

Diyalektiğin kanunları, cihanşümul karakterleri dolayısıyle, metodolojik bir değeri haizdirler, araştırma için bir kılavuz vazifesi görürler.

Gerçekten de, âlemde her şey diyalektik kanunlar mucibince cereyan ettiğine göre, herhangi bir fenomeni anlamak için buna diyalektik bakımdan yanaşmak lâzımdır. Gelişmenin nasıl

cereyan ettiği bilindiği zaman, tekâmül halindeki gerçeği nasıl incelemek, bunu değiştirmek için nasıl davranmak gerektiği de bilinir. İşte, diyalektiğin ilim için, âlemin pratik transformasyonu için taşıdığı muazzam önem buradadır.

Materyalist diyalektik elbette çeşitli ilimlerin yerini tutamaz, bazı özel problemleri onların yerine çözemez. Ama, her ilmî teori objektif âlemin bir aksidir (reflet), tecrübe verileri hakkında bir şuur ediniştir, bu verilerin bir sentezidir; bazı genel nosyonların kullanılmasını gerektirir. İşte, bu genel nosyonları kullanma sanatını bize diyalektik öğretir. Şüphesiz, diyalektik bilmiyen bir bilgin de, incelediği olayların mantığını izlemek suretiyle doğru neticelere varabilir. Fakat, diyalektik metodun şuurlu tatbiki araştırıcıya paha biçilmez bir yardım sağlar ve onun işini kolaylaştırır.

Materyalist diyalektiğin prensipleri ve kanunları özel bir ilmin verilerinden çıkarılmış olmayıp bütün bilgi tarihinin bir sentezi gibidirler. Diyalektik, bilgine, özel problemleri metodolojinin ve ilmî dünya anlayışının ışığı altında çözmek ve ilimlerin ve sosyal pratiğin genel tecrübesini müşabhas bir araştırmada tatbik etmek imkânını sağlar.

Diyalektik sayesinde gerçeğin olay ve kanunlarının tetkiki daha büyük bir nüfuz kabiliyeti kazanır. Araştırıcının, siyaset adamının, teknisyenin, öğretmenin, sanatçının düşüncesi (esprit) nafizleşir, suples kazanır, yeni fenomenleri farkedebilecek (discerner) hale gelir. Diyalektik, insan zihnini, düşünceye zincir vuran, ilmin ilerleyişini yavaşlatan dogmalardan, peşin hükümlerden ,sözde «ezelî ve ebedî hakikatler» den kurtarır. Diyalektik, hayata göz kulak olmayı, geçmişe takılıp kalmamayı, yeniyi görmeyi ve daima ileriye doğru yürümeyi öğretir.

Bu doktrin ilmî araştırmanın öz ruhunu, varılan seviyeden hiçbir zaman memnun kalmamayı, hakikate, gerçek âlemin daima daha derin bilgisine erişmek için duyulan dinmez kaygıyı, kanmaz özleyişi dile getirir.

Diyalektik, her türlü sübjektivizmi, her türlü düşünce darlığını reddeder; entelektüel ufku genişletir, bir fenomeni bütün çeşitliliği içinde göz önüne almayı öğretir. Diyalektik, eşyayı (şeyleri) objektif bir şekilde, müteaddit cepheleriyle, hareketleri ve gelişmeleri içinde, bağlantıları, mutavassıt hadleri (médiations) ve birbirlerine tahavvülleri (conversions réciproques) içinde mütalâa etmeğe bizi zorlar. Diyalektik, bize, aslî (intrinsèque)'yi olduğu kadar arızî (extrinsèque)'yi de görmeyi, bir fenomenin yalnız şeklini değil muhtevasını da hesaba katmayı, satıhta olanın tasviriyle yetinmeyip mahiyete (essence) daha derinden nüfuz etmeyi, ancak bunu yaparken dış veçhenin önemini ihmal etmemek gerektiğini de hatırdan çıkarmamayı öğretir. Diyalektik, gelişen her fenomende mündemiç zıt temayüller üzerine dikkati çeker; değişmekte olan şeyde istikrarlı yanı, sarsılmaz gibi görünen şeyde ise gelecek değişikliklerin tohumunu bulup ayırır.

Diyalektik, «gerçeğe yanaşma, yaklaşma tarzında tüketilemiyecek kadar çok özel veçheleri olan *canlı*, yaygın ve kompleks (durmadan artan veçheler çokluğu) bilgidir».

Diyalektiğin etüd edilmesi ve pratik uygulanışı, güçlü bir eğitim vasıtasıdır. İnsan bu suretle sübjektivizmi, kalıplaşmışlığı, dogmatizmi kafasından atmayı ve yeni'ye, büyümekte olan'a, ileri olan'a iltifat etmeyi öğrenir.

Diyalektik, materyalizmin ruhudur. O, bilgine ve siyaset adamına olduğu kadar, hâdiselerin künhüne vâkıf olmak ve sosyal hayata şuurlu bir şekilde katılmak istiyen herkese değerli bir yardımda bulunur.

Günümüzde, öncü araştırıcılar, bizzat ilmin ve sosyal hayatın ilerleme seyrinden gördükleri teşvikle, diyalektiğe karşı beslenen peşin hükümlerden gittikçe daha çok kurtulmakta, bunun ilim ve hayat için büyük önemini kavramağa başlamaktadırlar.

Diyalektiğin yaratıcı tatbiki

Diyalektiğin ilim ve pratik faaliyet alanlarında uygulanışı hiç de kolay bir iş değildir. Diyalektik, bir hazır reçeteler mecmuası değil, supl ve canlı bir kılavuzdur.

Diyalektiğin kanun ve prensipleri, vakıaları dilediğimiz gibi kendilerine uydurabileceğimiz birtakım şemalar değildir. Böylesi, iskolâstik ve dogmatik bir diyalektik anlayışı olurdu.

Diyalektiğin kanunları cihanşümul olup bütün objelerin ve bütün fenomenlerin gelişmesini idare eder. Fakat, bu kanunların, maddî âlemin çeşitli alanlarında, kalitece birbirinden ayrı prosesüslerde farklı surette işledikleri unutulmamalıdır. Bu kanunlar, organik âlemde inorganik âlemdekinden başka şekiller alırlar; sosyal tekâmüldeki karakterleri, nevilerin tekâmülündeki karakterleriyle aynı değildir; sosyalist cemiyette, kapitalist cemiyette olduğundan başka türlü tezahür ederler.

Bilgi ve aksiyon alanlarında diyalektiği uygulamak için, onun genel prensiplerini bilmek elvermez : olayların, müşahhas hal ve şartların mutlaka iyice (à fond) anlaşılması lâzımdır. Ancak her müşahhas durumun dikkatle ve inceden inceye tetkikidir ki, belli bir sferde, muayyen bir halde, diyalektik kanunların ne şekilde tezahür ettiklerini (se traduire) bilmeyi, durumu değerlendirmeyi ve bir aksiyon hattı çizmeyi mümkün kılar. Bunun için, *diyalektiğin kullanılması daima bir yaratış problemidir.*

Diyalektik sadece gerçeği tetkik metodu değil, aynı zamanda gerçeğin inkılâpçı transformasyonu metodudur. Diyalektik, bizi çevreliyen âlem karşısında aktif bir tavır takınmanın önemini gösterir. Materyalist diyalektiğin kanun ve prensiplerinin doğruluğu pratikte, işde (emekte), sınıf mücadelelerinde, sosyalizmin kuruluşunda tahkik ile anlaşılır (sont vérifiés). Tecrübe, diyalektiğin geliştirilmesi, prensiplerine sarahat verilmesi,

kanunlarının derinleştirilmesi işine bol malzeme sunar. Bunun için, materyalist diyalektiğin verimli bir tarzda tatbiki demek, her şeyden önce, onun bir pratik aksiyon vasıtası (instrument) olarak, hayatı değiştirme vasıtası olarak kullanılması demektir.

BÖLÜM III

BİLGİ TEORİSİ

Âlemin insan tarafından bilinmesinin uzun bir tarihi vardır. Bu tarih, bilgisizlikten bilgiye, eksik ve kusurlu bir bilgiden daima daha tam ve daha derin bir ilme doğru giden tedricî bir harekettir. Bu prosesüsün özellikleri ve kanunları diyalektik materyalist bilgi nazariyesi tarafından açıklanır (sont révélées).

Bilgi prosesüsünün kanunları ancak bu prosesüsü oluşu içinde, derunî zıt temayüllerin (des tendances internes contradictoires) mücadelesi içinde incelemek suretiyle anlaşılabilir. Her gelişme prosesüsü gibi bilgi de materyalist diyalektiğin keşfetmiş olduğu genel kanunlar tarafından idare edilir. Ünlü bir düşünür, diyalektik, ilmî materyalist felsefenin bizzat bilgi teorisidir, diyordu. Bilginin problemlerine diyalektik bir tarzda yanaşmak bu felsefeyi Marx'tan önceki bütün materyalist teorilerden ayırır.

1. Pratik : bilginin temeli ve gayesi

Çevremizdeki âlemin bilinmesi, ister galâksiler veya maddenin pek küçük zerreleri, ister yeryüzünde hayatın menşei veya Antik medeniyetlerin tarihi, ister riyazî problemler veya kozmik şuaların tahlili söz konusu olsun, bir araştırıcı için hayata mânasını veren zevkli bir iştir. Fakat insanlar sadece zevk için kendilerini ilme vermezler. Bilgi insana, günlük çalışmalarında, tabiata karşı mücadelesinde ve keza sosyal faaliyetinde, yani her ferdin ve tümüyle cemiyetin mevcudiyetinin bağlı bulunduğu bütün pratik aksiyonlarda muazzam bir yardım sağlar.

İdealist filozoflar çok defa bilme'yi pratik faaliyetle zıtlaştırmağa, bundan ayırmağa kalkışmışlardır. Bu filozoflar, bilginin,

ya insan esprisinin hakikate karşı duyduğu ezelî ve ebedî özleyişin bir meyvesi olduğunu ve pratiğe tâbi bulunmadığını söylüyor yahut da onun ilme aslâ bağlı olmadığını, insan zekâsının sırf eşyaya hükmetmeyi ve başarıyle davranmayı sağlamağa mâtuf bulunduğunu, âlem hakkındaki hakikî bir bilginin imkânsız (Nietzsche) veya ancak *sezgi* (1) ile erişilebilir (Bergson) bir şey olduğunu iddia ediyorlardı.

Bu iki fikir de bilgi ile aksiyonun, teori ile pratiğin gerçek münasebetini tahrif eder.

İlim tarihi, ilimlerin ve genel olarak bilginin pratik ihtiyaçların zarurî mahsulü olduklarını açıkça göstermektedir.

İnsan, pratik faaliyetinde çevresindeki âlemle doğrudan doğruya temasa gelir; insan tarafından değiştirilen objeler ona o vakte kadar bilinmiyen birtakım hassaları açıklar (révèlent). Biz, eşyayı (şeyleri) kullanmak suretiyle onları bilmeyi öğreniriz. Pratik aksiyon ne kadar zengin, ne kadar çeşitli olursa bilme imkânı da o kadar büyük olur.

Başlangıçta bütün ilimler, en mücerretleri de dahil olmak üzere, pratik ihtiyaçları karşılamağa yararlar. Geometri, bizzat kelimenin gösterdiği gibi (grekçe *ge* : toprak ve *metron* : ölçü), başlangıçta arazinin ölçülmesine; astronomi, denizciliğe (navigation), zirai devrelerin hesaplanmasına, takvimin tanzimine; mekanik, mimarî yapılar, müstahkem mevkiler, v.s. inşasına bağlı idi.

Bu bağlılık yalnız Antik çağa has bir şey değildir. Endüstriyi baş döndürücü bir hızla gelişmeğe başlatan kapitalizmin zuhurundan beri tabiat ilmi dev adımlarıyle ilerlemiştir. Bugün de ilim pratik hayata ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. İlmin mücerret ve teorik dallarında bu bağlılık daha kompleks ve daha vasıtalı

(1) İdealist felsefede sezgi, hakikatin ne ilmî tecrübeye ne de istidlâle (déduction) başvurmaksızın bilinmesini sağlıyan ihsaslardüstü «direkt» bir vasıtadır (un moyen «immédiat» suprasensible).

hale gelmiş olmakla beraber, pratik daima bilginin temeli, bunun başlıca teşvikçisi ve muharrik kuvveti olmuştur ve böyle olmakta devam etmektedir.

Bu karşılıklı bağlılığı (corrélation) anlıyamamak, Marx'tan önceki materyalizmin en büyük kusurlarından biridir. Gerçi, materyalist filozoflar ilmî bilginin hayat için öneminden sık sık bahsediyorlardı. XVII nci yüzyılda, modern felsefenin kurucularından biri olan Francis Bacon, ilmin esas gayesinin insan hayatını iyileştirmek ve kolaylaştırmak olduğunu ilân ediyordu. Fakat, eski materyalistler, bilginin pratiğe sağlıyabileceği faydaları hissetmelerine rağmen, pratiğin bilgiye sağlıyabileceği faydaları anlıyamadılar. Eski materyalizm *temaşacı* idi. Ona göre, bilgi, tabiatı müşahede eden ve bunun üzerinde düşünen (méditer) âlimin sırf teorik bir faaliyetidir.

Eski materyalizm, bilgiyi kitlelerin sosyal ve politik veya ekonomik faaliyetine bağlıyan bağı farkedemiyor; üstelik de, onun seçkin bir zümreye has imtiyaz olmasını, «aşağılık» pratik aksiyonun ve bedenî çalışmanın ise cahil çokluğun kader payını teşkil etmesini tabiî ve kaçınılmaz bir şey gibi görüyordu.

Ancak Marx ve Engels, sömürücü sınıfların nazariyecilerine has peşin hükümlerden sıyrılmış olan bu iki düşünür, pratik aksiyonun bilgi prosesüsünde oynadığı kesin rolü gördüler. Diyalektik materyalizmin kurucuları sosyal mevcudiyetin maddî temelini yaratan günlük faaliyetin, emeğin aynı zamanda büyük bir teorik önemi olduğunu anladılar. Marx ve Engels, «hayata, pratiğe ait görüş noktasının, bilgi teorisinin ilk, temel görüş noktası olması gerektiğini» tespit ettiler.

Eski materyalizmden farklı olarak, diyalektik materyalizm *bilgi teorisine pratiği sokar*, bunu bilgi prosesünün *temeli* ve *objesi* ve aynı zamanda *bilginin kıstası* olarak görür.

Diyalektik materyalizm hayatın, pratiğin görüş noktasını bilgi teorisine sokmak suretiyle bilgi prosesüsünü doğrudan doğ-

ruya endüstriye, ziraate, lâboratuar araştırmasına ve kitlelerin sosyal faaliyetine bağlar. Teori hiç de pratikten mutlak surette farklı bir şey olmayıp beşerî tecrübenin şuuruna varılması ve sentezidir.

Pratik ile teori, insanların maddî faaliyeti ile spiritüel faaliyeti olarak birbirinin zıddıdırlar (s'opposent). Fakat, bu zıtlar (contraires), aynı zamanda, birbiri içine giren ve sosyal hayatın birbirinden ayrılmaz, birbiri üzerine tesir eden iki veçhesi olarak bir birlik teşkil ederler.

Teori ile pratiğin birliği

Pratik yalnızca teorinin önüne problemler koymakla, âlimin dikkatini cemiyet için önemli olan objektif prosesüsler ve fenomenler üzerine çekmekle kalmaz, bu objektif prosesüslerle fenomenlerin bilinmesi için gerekli maddî vasıtaları da yaratır. Pratik, en başta endüstri, bilginlerin gayet kompleks tesislere ihtiyaç gösteren bazı tecrübeleri yapmalarını mümkün kılan âlet ve cihazları ilme sağlar.

Maddî istihsal insana, duygu (his) organlarını büyük ölçüde kuvvetlendirmek, bilgi edinme vasıtalarını çoğaltmak imkânını verir. Mikroskop, müşahede edilen objelerin hayalini yüzlerce, binlerce defa büyültür; elektronik mikroskop bu büyültmeyi yüz binlerce misline çıkarır ve böylece maddenin çıplak gözle görülmesine imkân olmıyan son derece küçük zerrelerini görmek ve bunların fotoğrafını çekmek mümkün olur. Teleskop yardımıyle insan dünyadan yüzlerce milyon ışık yılı uzakta bulunan yıldızların ışığını yakalıyabilir. Modern radyoteknik, dünyadan binlerce kilometre mesafedeki sun'î peyklerin ve kozmik füzelerin verdikleri işaretleri ve haberleri almak imkânını sağlar.

Mikroskopik zerrelere milyarlarca elektron-volt'lük bir enerji veren senkrofazotron'lar, atom reaktörleri, kudretli teleskoplar, on binlerce hesap ameliyesini bir saniyede yapabilen elektronik hesap makinaları olmadan çağdaş ilim düşünülebilir mi?

Fakat, pratikten doğan ilim de pratik üzerinde pek büyük ve durmadan artan bir tesir icra eder. XX nci yüzyılda gerçekleştirilen harikulâde teknik başarılar ve istihsal kuvvetlerindeki muazzam gelişmeler, ilmî keşiflerin endüstriye, ziraate, taşıma ve ulaştırma işlerine (les transports et les communications) geniş ölçüde uygulanması sayesinde, ilmî kanunların ve formüllerin mekanizmalar, cihazlar, teknolojik prosesüsler içinde maddeleşmesi sayesinde mümkün olmuştur.

İnsan aklı, tabiat kanunlarının bilgisiyle mücehhez olarak, insanların maddî, ekonomik faaliyetini idare eder, dünyayı değiştirmeğe muktedir bir kuvvet halini alır. Bu mânada, «insan şuuru objektif âlemi sadece aksettirmekle kalmaz, bunu yaratır da».

Şu halde, teori ile pratiğin, ilimle istihsalin - birinci rol pratikte olmak üzere - bağlılığı ve karşılıklı aksiyonu, cemiyetin maddî ve teknik ilerlemesinin zarurî şartıdır.

Sosyal ve politik hayat da teori ile pratik arasında devamlı bir karşılıklı aksiyon tablosu gösterir. Bu alanda da, teori sosyal hayatın, sınıf mücadelelerinin ihtiyaçlarına bir cevap olup bilmukabele sosyal tekâmül üzerine tesir eder. Gerçi, hakikî cemiyet ilmi ancak Marx tarafından kurulmuştur. Fakat, Marx'tan önce dahi, hiç olmazsa bazı ilmî unsurlar ihtiva eden ilerici sosyal teoriler terakkiye büyük ölçüde hizmet etmiş, öncü sosyal kuvvetlerin gayeleri ve hemen yerine getirilecek vazifeleri hakkında şuur kazanmalarına yardımcı olmuş, bu kuvvetleri gericiliğe ve köhneleşmiş müesseselere karşı mücadelelerinde desteklеyip şevklendirmiştir.

İlmî materyalist cemiyet anlayışının - Marx ve Engels'e borçlu olunan bu anlayışın - yaratılmasından sonra teorinin sosyal hayat ve insanlar arasındaki münasebetler için önemi sonsuzca artmış bulunmaktadır.

İşçi sınıfı, faaliyetinde, teori ile pratiğin birliği prensipi ta-

rafından yedilmediği takdirde, başarıya ulaşamaz.

Teori, işçi sınıfının pratik mücadelesine hizmet eder, pratiğe ışık tutar. Pratikten ayrılmış teori kısır, teori tarafından aydınlatılmıyan pratik ise karanlıklar içinde bocalamağa mahkûmdur.

Diyalektik materyalizm, pratiği ilmî bilginin nihaî gayesi olarak ilân ettiği zaman, bu hiçbir suretle onun teorinin küçümsenmesini, dar bir faydacılığı salık verdiği mânasına gelmez. İlmin hayata bağlı olmasını istemek, bilgi ile pratik vazifelerin birbirinden ayrılmasına, teorinin boş düşünceler haline getirilmesine karşı çıkmaktır; yoksa bu, hiçbir zaman, perspektiflerin hatırdan çıkarılması ve teorik araştırmanın anlık (immédiats) ihtiyaçlara inhisar ettirilmesi demek değildir. İlmin ve tekniğin sürekli terakkisi, gerçeğe ait yeni yeni bağlantıları, yeni yeni kanunları meydana çıkaran, daha sonraki ilmî ve teknik terakkiyi teşvik eden derin teorik araştırmaları, «prospeksiyon»ları gerektirir. Hele diyalektik materyalizm ilmî hakikatin anlık ihtiyaçlar lehine tahrifi yolunda herhangi bir teşebbüse hiç müsamaha etmez.

Diyalektik materyalizmin lüzum gösterdiği taraf tutma (parti) zihniyeti, araştırmanın sıkıdan sıkıya objektif olması, vakıaların - ne türlü olurlarsa olsunlar - deforme edilmemesi gerektiğine delâlet eder. Kapitalist istismar boyunduruğunu sarsma mücadelesinde olduğu kadar sosyalizmi kurma mücadelesinde de, hakikî bir bilgi, bilhassa sosyal tekâmül kanunlarının bilgisi, işçi sınıfının hayatî menfaati icabıdır.

Menfaat gözetmez ilmî araştırma, bilhassa sosyal ilimler alanında, uzun zamandan beri artık burjuvazi için bir meşgale olmaktan çıkmıştır. Burjuvazinin bu konuda başlıca kaygısı ilmî sosyalizmi cerhetmek ve kapitalist sistem lehinde deliller bulmaktır.

Tabiat ilimlerinde bile burjuvazi hakikî bilgiden çok, bundan hemen elde edebileceği çıkarları düşünmektedir. Burjuvazi

ilme tamamiyle faydacı bir zihniyetle yanaşıyor. Burada şüphesiz *sınıf olarak* burjuvazi kastedilmektedir, yoksa burjuva cemiyetinde yaşıyan namuslu, halis bilginler değil.

2. BİLGİ: OBJEKTİF ÂLEMİN [ZİHİNDEKİ] AKSİ

Diyalektik materyalizmin bilgi teorisi, *in'ikâs teorisi* (la théorie du reflet)'dir. Yani bu teori bilgiyi objektif gerçeğin insan beynindeki aksi olarak anlar. Diyalektik materyalizmin muarızları genellikle bu anlayışa karşı itirazda bulunurlar. Bunlar, meselâ, gözle görülmesine imkân olmıyan tabiat kanunlarının [zihne] aksetmesinden bahsetmenin tamamiyle mânasız olduğunu, riyaziye formülleriyle mantık kategorilerinin (meselâ, «mahiyet»), ahlâkî nosyonların («adalet», «asalet») âlemde aksettirebilecekleri herhangi bir gerçeğe tekabül etmediklerini iddia ederler. Lâkin, bu ve buna benzer itirazlar vülger bir in'ikâs anlayışından ileri gelir

Diyalektik materyalizm, gerçeğin insan şuurundaki kopyası (reproduction) olması itibariyle bilginin, objektif âlemin aksinden başka bir şey olamıyacağını tedris eder. Şuur, bizzat şeylerin kendisini, bunların hassalarını ve münasebetlerini değil, fakat bilinen şeylerin karakterlerini az veya çok bir dakiklikle kopyalandıran (qui reproduisent) zihnî, ideal *imaj*'ları ihtiva eder. Bu imajların objelerin benzeri olduklarını söylememiz bu yüzdendir. Buna paralel olarak, maddî gerçekte (realitede) mevcut olan formüller, nosyonlar değil, fakat bu formül ve nosyonlar tarafından aksettirilen şeyler ve objektif münasebetlerdir.

Materyalist in'ikâs teorisi şuur'la madde'yi, bilgi ile bilinen objeyi birbirinden ayırır; fakat, aynı zamanda, şuurla maddenin birbiriyle mutlak surette zıtlaştırılmasını da reddeder, çünkü insan şuuru objektif gerçeği aksettirir ve bizzat maddenin bir hassasıdır.

Psişik faaliyetin, yüksek bir şekilde taazzuv etmiş (organi-

ze olmuş) maddenin, beynin bir hassası olduğu ileri sürüldüğü zaman, bundan düşünce ile maddî âlem arasında hiçbir aşılmaz, mutlak sınır olamıyacağı neticesi çıkar.

Şüphe yok ki, bilgi sadece maddî şeyleri değil, fakat psişik, spiritüel fenomenleri de konu olarak alabilir. Fakat, böyle olması aslâ onun mahiyetini (nature) değiştirmez, çünkü bu gibi fenomenler de, şuurun dışında bulunan objektif gerçeğin bir aksi (reflet)'dir.

Bundan başka, bilgi insana gökten düşme esrarlı bir vergi değil, bizzat bilgi prosesüsündeki uzun bir tekâmülün, maddî âlemin pratik faaliyet temeli üzerindeki in'ikâsının bir neticesidir. Bu prosesüs seyri boyunca his uzuvları gelişmiş ve düşünce tekemmül etmiştir.

İşte diyalektik materyalizm felsefesinin bilgiye ait (cognitifs) prensipleri bunlardır. Bu felsefe, insanın çevremizdeki âlemi bilmek, şuurunda aksettirmek gücünde olduğuna inanır; beşerî bilginin önünde sınırsız ilerleme ufukları açar.

Agnostisizme karşı

Birçok idealist filozoflarla bunların tesiri altında kalan bazı bilginler, âlemin bilinebilir olduğu hakkındaki materyalist teoriye karşı çıkarlar.

Bu filozoflar *agnostisizm* (grekçe *ognôstos:* bilinemez) görüşünü savunurlar. Agnostisizm her zaman bizim hiçbir şey bilemiyeceğimizi söylemez. O, çok defa, «sadece», *prensip itibariyle* halledilemez olan bazı problemler bulunduğunu, ilim veya teknik ne türlü keşifler yaparsa yapsın, insan aklı ne kadar ilerlerse ilerlesin bazı alanların *prensip itibariyle* bilgi için erişilmez olarak kalacağını iddia eder.

XVIII inci yüzyıl İngiliz agnostiği Hume, bizim yalnız kendi ihsaslarımızı bilebileceğimizi ve ilmin sadece bu ihsasları dü-

zene ve sisteme koyabileceğini ileri sürüyordu. İhsaslarımızın gerisinde bulunan, bunları doğuran şeye gelince, biz bunu bilmeyiz. Bunun için, Hume felsefenin temel problemini çözülemez sayar. Hume şöyle diyordu : biz, âlemin temelinde neyin, maddenin mi yoksa esprinin, şuurun mu bulunduğunu söyliyemeyiz. Biz, bunu bilemeyiz ve hiçbir zaman da bilemiyeceğiz, çünkü ihsaslarımızın çemberi dışına çıkamayız.

Aynı devirde, Kant, ihsaslarımızın insandan ve insanın bilgisinden bağımsız olarak mevcut objeler tarafından meydana getirildiğini kabul ediyordu. Fakat, o da («bizatihi şey» adını verdiği) bu objelerin prensip itibariyle bilgi için erişilemez [şeyler] olduğunu söylüyordu.

«Rabbin ihtiyar ettiği yolların künhüne varılamıyacağı», insan aklının güçsüz olduğu ve ilmin hakikate nüfuz edemiyeceği hakkındaki kilise doktrini ile agnostisizm arasında sıkı bir akrabalık vardır. Kant'ın, «imana yer bırakmak için bilgiyi sınırlandırmak» istediğini itiraf etmesi sebepsiz değildir. Agnostik filozoflar, kendileri Tanrıya inanmasalar bile, daima kilisenin mütefekkiridirler. Agnostisizm âlemin bilinemez olduğunu tedris etmek suretiyle ilmi zayıflatır, teolojiyi kuvvetlendirir, insanı körü körüne inanmağa, dinî doktrine iman etmeğe sürükler.

Hayat, agnostisizmi her şekliyle yalanlar. İlim tarihi insanın nasıl önceleri ağır ağır, sonra hızla bilgisizlikten bilgiye doğru yükseldiğini ve tabiatın çözülmez gibi görünen sırlarını nasıl yavaş yavaş ona açtığını göstermektedir.

Beş asır önce insanlar henüz dünyanın sonlu âlemin merkezi olduğuna ve yıldızların gök kubbeye asılı bulunduklarına inanıyorlardı. Rönesansın büyük bilginleri Copernicus, Giordano Bruno, Galileo bu yanlış tasavvurları yerle bir ettiler ve kâinatın fanusunu parçalayıp onu sonsuzca genişlettiler. Daha 100 yıl önce, bazı kimseler gök cisimlerinin terkibinin ve yapısının kün-

hüne varılamaz bir sır olarak kalacağını düşünüyorlardı. Pozitivist Auguste Comte insanlığın hiçbir zaman yıldızların yapısını bilemiyeceklerini kesin olarak beyan ediyordu. Halbuki, Comte'un ölümünden iki yıl sonra, 1859 da, tayf tahlil metodu ortaya konuldu. Bu metod yıldızların kimyevî terkibinin etüd edilmeğe başlandığını gösteriyordu. XX nci yüzyılın başında astronomi henüz bizim galâksimizin, Samanyolu'nun sınırlarını aşamıyordu. Bugün, yeni âletler sayesinde milyonlarca başka kehkeşanlar (constellations) keşfedilmiş; insanoğlu kâinatın yapısı hakkında muhayyileyi aşan bir ölçüde fikir sahibi olabilmiştir.

İnsan yalnız sonsuz kozmik fezaya nüfuz etmekle kalmayıp mikrokozmosun derinliklerine de dalmakta ve durmadan artan bir cesaretle hayatın menşeinin sırrına el atmaktadır. Her yerde, bütün alanlarda ilmin sınırsız kudretine şahit oluyoruz.

Fakat, agnostisizmi en parlak şekilde cerheden pratiktir, insan faaliyetidir, istihsaldir. Engels'in dediği gibi, eğer biz herhangi bir fenomen hakkındaki fikirlerimize dayanarak (conformément), bu fenomeni bizzat istihsal eder, yaratır ve üstelik onu kendi gayelerimiz uğrunda kullanırsak, artık bu fenomen hakkındaki fikirlerimizin muayyen sınırlar içinde doğru olduğuna, güvenilmeğe değer olduğuna kanaat getiririz. (1)

Fizikçiler, lâboratuar tecrübelerinden ve teorik hesaplardan hareketle, uranyum atomlarının hem zincirleme dağılışına (désintégration en chaine) yol açmayı, hem de bu reaksiyonu atom pilleri içinde idare etmeyi öğrenmişlerdir. Endüstriel reaktörlerde atom enerjisi istihsal edilmesi, bilginlerin dayandıkları teorik fizik prensiplerinin doğruluğunu, nükleer prosesüslere ait bazı kanunlar hakkında hakikî bir bilgiye sahip bulunduğumuzu ispat etmiştir.

---

(1) Bkz. F. Engels, **Ütopik sosyalizm ile ilmî sosyalizm** Editions Sociales, Paris 1953, s. 12; F. Engels, **Ludwig Feuerbach ve klâsik Alman felsefesinin sonu**, Editions Sociales, Paris 1946, s. 16.

Tsiolkovski'nin tepkili motörlerle füzelerin kozmik fezada seyahat için kullanılabileceği hakkındaki teorik faraziyesi, bugünkü insan neslinin gözleri önünde yıldızlararası seyahat (astronautique) çağını açtı. Tepkili uçakların terakkisi, dünya sun'î peklerinin, feza gemilerinin inşası Tsiolkovski ile şakirtlerinin fikir ve hesaplarının doğruluğunu ispat etmiş bulunuyor.

Çağdaş teknik ve endüstri, insan bilgisinin kudreti hakkında sayısız deliller sunmaktadır.

3. HAKİKAT TEORİSİ

Hakikat problemi, bilgi teorisinin merkezî problemi ve her türlü ilmin baş meselesidir. Hakikate uygun (véridique) bir bilgi vermiyen bir ilmî teorinin hiçbir değeri yoktur.

Bilgimizle objektif gerçek arasındaki münasebet söz konusu olduğu zaman daima bu problemle karşılaşırız. Objektif âlem şuurumuzdan bağımsız olarak mevcut olduğuna göre, tasavvurlarımızın, fikirlerimizin. teorilerimizin gerçeğe uygun düşmesi gerektiği aşikârdır. Vakıaları, onlar hakkındaki tasavvurlarımıza uydurmağa kalkışmamalı, aksine, tasavvurlarımızın objektif vakıalara tetabukunu sağlıyacak şekilde davranmalıyız. Kim başka türlü hareket ederse. boş sübjektivizmin oyuncağı olur, gerçek duygusunu kaybeder, kendi arzularını gerçek yerine alır ve netice olarak pratik aksiyonda mutlaka başarısızlığa uğrar.

İhsaslarımız, idraklerimiz, tasavvurlarımız, mefhumlarımız, teorilerimiz objektif gerçeğe tekabül ediyor, bunu sadık bir şekilde aksettiriyorlarsa, onların *hakikî (vrais)* olduklarını, *hakikat (la verité)*'i teşkil ettiklerini söyleriz.

Ekseriya, bilginin konusunun hakikati bulmak, bunu keşfetmek, v.s. olduğu söylenir. Bu sözler, hakikatin ayrı bir mevcudiyeti olduğu ve insanın tam onun üstüne basıverdiği veya onu bulduğu mânasında anlaşılmamalıdır, tabiî. Bu ifadeler, sadece, bilginin (connaissance) konusunun hakikî bir bilgiye (savoir)

erişmek olduğu mânasına gelir. Bu unutulmamalıdır, çünkü bazı idealist filozoflar hakikatlerin bağımsız bir mevcudiyete sahip olduklarını ve insanın, muayyen şartlar içinde, bunları temaşa ve tasvir edebileceklerini iddia ederler. Halbuki, «hakikat» mefhumu sırf insan bilgisiyle, fikirler, teoriler, nosyonlar v.s. ile ilgilidir. Objektif âlemde hakikatler değil, fakat insanın hakikat olan (vraies) tasavvurlarında, fikirlerinde akseden objeler, fenomenler, münasebetler, prosesüsler, v.s. mevcuttur.

Objektif hakikat

Hakikat beşerî bilgi prosesüsü içinde meydana çıktığı halde, hakikatin aksettirdiği eşya hassaları ve münasebetleri insana bağlı değildir. Bunun için, hakikatin objektif olduğunu söyleriz.

Şu halde, objektif hakikat sözünden, beşerî bilgide objektif âlemi, bunun kanunlarını ve hassalarını sadık bir şekilde aksettiren ve bu mânada «süje'den, insandan ve insanlıktan bağımsız olan...» şey anlaşılır. İnsan hakikatin efendisi değildir. İnsan, çevresindeki dünyayı, kendi şartlarını değiştirebilir, fakat hakikati dilediği gibi değiştiremez, çünkü hakikat objektif olarak mevcut bir şeyi aksettirir.

Her hakikat objektiftir. Gerçeğe (realiteye) tekabül etmiyen sübjektif kanaati, yani bir fiksiyonu, bir illüzyonu hakikatten ayırmak lâzımdır. İnsanların hakikat diye düşünmüş ve düşünmekte oldukları her şey bilfiil (effectivement) öyle değildir. Meselâ, uzun zaman güneşin dünya etrafında döndüğü zannedilmişti. Halbuki, bu yanlış bir kanaatti. Modern astronomi, [seyyareler] sistemimiz merkezinin güneş olduğunu ve dünya da dahil olmak üzere seyyarelerin, kendi mahreklerine göre, onun etrafında döndüklerini ispat ediyor. Bu, objektif olarak hakikî bir teoridir, çünkü gerçeği (realiteyi), güneş sisteminin insana bağlı olmıyan gerçek (réel) durumunu sadık bir şekilde aksettirmektedir.

Objektif âlemin insan şuuruna aksetmesi metafizik bir mânada, tek başına (isolée) bir aksiyon olarak anlaşılmamalıdır. Bilgi çok (multiples) cepheli ve birbirine bağlı olmakla beraber farklı dereceler ihtiva eden bir prosesüstür. Ünlü bir diyalektikçi düşünür bu konuda şöyle yazar: «Canlı sezgiden mücerret düşünceye ve *bundan pratiğe*: işte *hakikat*'in bilgisine, objektif gerçeğin bilgisine giden diyalektik yol budur.»

Daha önce de söylediğimiz gibi, bilgi çevremizdeki gerçeğin (la realité ambiante) pasifçe idrakinden çok, insanın eşya karşısında aktif, pratik davranışıyle elde edilir. İnsanla dış âlem arasında doğrudan doğruya bağlantı kuran pratik faaliyet içinde muhtelif ihsasların doğduğu görülür. İhsaslar ferdin entelektüel faaliyetinin ve genel olarak beşerî bilgi tarihinin hareket noktasıdır. Şu halde, ihsaslar bilginin ilk derecesini teşkil ederler.

İhsaslar: objelerle hassalarının imajları

Her türlü bilginin menşei ihsaslar olduğuna göre, her şeyden önce, ihsasların hakikati bildirici (véridiques) olup olmadıklarını, maddî şeyleri ve bunların hassalarını sadakatle aksettirip aksettiremediklerini bilmek gerekir. Diyalektik materyalizmin temel prensiplerine dayanan Marx'çı bilgi teorisi bu soruyu müspet olarak cevaplandırır: ihsaslardan başlamak üzere, her türlü beşerî bilgi fiili (acte) objektif olarak hakikî bir muhteva taşır. İnsanın ihsasları, tıpkı onun idrak ve tasavvurları gibi, eşyanın ve bunların hassalarının akisleri, imajlarıdır.

Halbuki, bazı filozoflar ve bilginler bunu inkâr ederler.

XIX uncu yüzyılın ortalarına doğru, Alman fizyolojisti Müller duygu organlarımızın mekanizmasını etüd ederek, meselâ, ışık ihsasının yalnız ışık huzmelerinin (rayons lumineux) tesiriyle değil, fakat görme sinirinin (nerf optique) bir elek-

trik cereyanı veya bir mekanik aksiyon, v.s. ile uyarılması suretiyle de meydana getirilebileceğini gösterdi. Müller, bundan, ihsaslarımızın sadece ait oldukları organların durumunu ilettikleri, yoksa bizim dışımızda mevcut şeylerle bunların hassaları hakkında herhangi bir açıklama yapmadıkları yanlış neticesini çıkarıyordu. Bu teori «fizyolojik idealizm» adıyle yayılmıştır.

XIX uncu yüzyılın başka Alman bilginlerinden olan Helmholtz da duygu organlarının verileri hakkında şüpheler ileri sürüyordu.

Müller'le Helmholtz'un görüşünü paylaşan kimseler, ihsasların hiç de imajlar olmayıp fenomenlere *delâlet eden*, bunları *gösteren*, fakat bunların objektif mahiyetini aksettirmiyen itibarî işaretler, semboller, hiyeroglifler olduklarını düşünürler. İnsanı dış âleme bağlıyan bir köprü mesabesinde olan ihsaslar, bu anlayışa göre [dış] âleme giden yolu kapayan aşılmaz bir engel halini alırlar. Bu bakımdan eşyanın (şeylerin) bilinmesine imkân yoktur. Hattâ, bu agnostik tez, eşyanın objektif mevcudiyetinin inkârına bile varabilir, çünkü itibarî bir işarete, bir sembole mutlaka bir objektif gerçeğin tekabül etmesi gerekmez. Felsefe tarihinde, ihsasların şeylere ait hassaları aksettirdiği vakıasının inkârıdır ki, [bazı düşünürleri] sübjektif idealizme vardırmıştır. Fakat, böyle bir inkâr, insan soyunun tecrübesi ve ilmin verileri ile açıkça tenakuz halindedir.

Hayvanlar âleminin tekâmülünün tetkiki, hayvanların ve insanın duygu organlarının organizma ile çevre arasındaki karşılıklı aksiyon içinde teşekkül ve tekemmül etmiş olduğunu gösteriyor. Uzun bir tekâmül seyri boyunca his uzuvları, ortam şartları (conditions ambiantes) içinde güvenilir bir davranış tarzı sağlıyabilmek üzere (afin d'assurer une orientation sûre) dış âleme intibak etmişlerdir. «İnsan, eğer ihsasları ona çevresi hakkında *objektif olarak doğru (objectivement exacte)* bir tasavvur vermeseydi, bu çevreye biyolojik bakımdan intibak edemezdi.»

Şayet ihsaslar bize eşya ve eşyanın hassaları hakkında ha-

kikate az veya çok uygun (plus on moins véridique) bir bilgi sağlamasalardı, insan düşüncesi de hakikîliğe ulaşamazdı, çünkü o ihsaslardan hareket eder, bunlar üzerine temel atar. O takdirde, hakikî bilgi diye bir şey bulunmaz, insan hayal ve illüzyonların oyuncağı olur ve hayatı imkânsız hale gelirdi.

Gerçi, ihsaslar sübjektif bir lâhza (moment) ihtiva ederler, şüphesiz; çünkü, insanın duygu organlarıyle sinir sisteminin faaliyetine, zihnî faaliyetine bağlıdırlar. Hiçbir imaj aksettirdiği şeyin kendisiyle aynılaştırılamaz, İmaj, bir şeyi daima takribî ve noksan bir tarzda nakleder. Fakat, ihsaslar sadece sübjektif bir hal değildirler. «İhsas, objektif âlemin sübjektif bir imajıdır.»

Şu halde, ihsaslar objektif bir hakikati ihtiva ederler. İşte, biricik ilmî anlayış olan materyalist anlayış budur. Ünlü bir materyalistin belirttiği gibi, «materyalist olmak için, duygu organlarımız tarafından bize bildirilen objektif hakikatin kabulü gerekir».

Hissedilir (sensible, mahsus) tecrübe içinde elde edilen ihsaslar, idrakler ve tasavvurlar bilginin başlangıcını, hareket noktasını teşkil ederler. Fakat, bilgi daha ileriye gider, *mücerret düşünce* derecesine yükselir.

Düşünce : fenomenlerin mahiyetinin bilgisi

Materyalist diyalektikçi bilgi teorisi bu iki derece arasında bir fark kurmakla beraber, bunları birbirinden ayırmak şöyle dursun, aralarında diyalektik karşılıklı bağlılık (corrélation) görür.

Düşünce, bilgi faaliyetinin yüksek şekli olmasına rağmen, bilginin hissedilir (sensible) derecesinde dahi mevcuttur. İnsan idrak ederken bile düşünür, idraklerin neticeleri hakkında şuur edinir, idrak ettiği şeyi anlar. Ayrıca, yalnız ihsaslar ve idrakler düşünceye bilgimizin temelini teşkil eden ampirik malzemeyi sunarlar.

Hissedilir bilginin imkânları sınırlıdır. Hisler (hasseler) için erişilmez olan fenomenler mücerret düşünceyle bilinir. Meselâ, biz ışığın saniyede 300.000 kilometrelik hızını hislerimizle doğrudan doğruya idrak edemeyiz veya tasavvurumuzda canlandıramayız. Fakat, bu hız mevcuttur ve biz bunu düşünebiliriz. Hattâ, teorik hesaplara dayanarak, bazı cihazlar yardımıyle bu hızı ölçmemiz bile mümkündür. Bazı mezon'lar gibi elemanter zerrelerin saniyenin yüz milyonda biri kadar tahmin edilen mevcudiyet süresini biz kavrıyamayız. Fakat, bunu düşünebiliriz. Riyazî ilimler, bizim muşahhas olarak tasavvur edemiyeceğimiz sonsuz büyüklükler ve sonsuz küçüklüklerle iş görüp dururlar.

Bilginin hissedilir derecesinden itibaren birtakım iptidaî genelleştirmeler yapılır. Biz kar, tuz, şeker, sabun köpüğü, kâğıt v.s. gibi farklı objelerde bir genel alâmet (indice), meselâ, beyazlık idrak ederiz. Lâkin, hissedilir bilgi henüz fenomenlerin mahiyetini, zarurî münasebetlerini ve bağlılıklarını göstermez. Fenomenleri idare eden kanunları keşfetmek, onların mahiyetini kavramak. yani çevremizdeki âlem hakkında ilmî bir bilgi edinmek için farklı kaliteden bir entelektüel faaliyete lüzum vardır. Bu entelektüel faaliyet de mefhumlar, hükümler, muhakemeler, hipotezler, teoriler yardımıyle iş gören düşüncedir.

Hiçbir kanun hisler vasıtasıyle idrak edilemez. İnsanlar, cisimlerin toprağa düştüğünü milyonlarca defa müşahede etmişlerdir, ama bu sayısız olayları içine alıp bunların temelini teşkil eden genel çekim kanununun keşfedilmesi ve formülleştirilmesi için ilmin büyük ölçüde terakkisine ve Newton'un dehasına lüzum hasıl olmuştur.

Şeylerin his uzuvlarımız üzerindeki doğrudan doğruya aksiyonu ile meydana gelen ihsasların objektif âlemin sübjektif imajları olduklarını ve bu itibarla bir objektif hakikati ihtiva ettiklerini biliyoruz. Düşüncenin mahsulleri olan ve maddî objelere doğrudan doğruya bağlı bulunmıyan mücerret mefhumlar için de aynı şey söylenebilir.

İhsas ve idraklerde daima müşahhas ve birbirinden ayrı şeyler, fenomenlerin dış veçhesi bahis konusudur. İhsas ve idrakler, bütün bunları az veya çok dakiklikle (précision) aksettirirler. Mücerret mefhumlar da gerçeğin objektif bir hakikati ihtiva eden akisleridir. Fakat, bunlar gerçeğin daha derin bir «tabaka» sını aksettirirler; fenomenlerin hissedilir, dış veçhesiyle yetinmeyip şeylerin içindeki mahiyetlik (essentiels) münasebetleri, bağları temyiz ederler. Meselâ, hislerimiz bize şimşek ve gök gürültüsünden sonra bir sağanağın geldiğini gösterirler. Bu bilgi, bazı pratik aksiyonlar için, meselâ, fırtına başlar başlamaz bir yere sığınmak için yeterli olabilir; fakat, fırtınayı izah etmek için tamamiyle yetersizdir. Fırtınayı izah etmek için, mücerret nosyonlarıyle düşüncenin işe karışması icap eder.

Bir kapitalistle bir işçi arasındaki münasebetler bazı müşahhas hallerde, kabaca baskıdan, görünüşte dürüst, demokratik, hattâ dostça bir tutuma kadar türlü çeşit şekiller alabilir. Fakat, bu münasebetlerin mahiyetini teşkil eden şey : sömürme, bu yüzden değişmiş olmaz. Sınıf münasebetlerinin hakikî karakterini gün ışığına çıkarmak için, vakıaları ve müşahhas halleri tavsir etmek elvermez; kapitalizmin bünyesini meydana çıkaran sıkı bir teorik tahlile, kapitalist rejimin kanunlarını formülleştirebilecek mücerret mefhumlara lüzum vardır.

«Müşahhastan mücerrete yükselen düşünce hakikat'ten uzaklaşmaz, ona yaklaşır. *Madde*, tabiî *kanun* tecritleri, *değer*'in tecridi, v.s. tek kelimeyle, *bütün* ilmî tecritler (doğru, ciddî olmak, indî olmamak şartıyle) tabiatı daha derinden, daha sadıkane, daha *t a m* olarak aksettirirler.»

Düşüncenin kuvveti, onun tecrit kabiliyetinde, özellikleri (particularités) tecrit edebilme, fenomenlerin mahiyetlik (essentiels) vasıflarını ifade eden genelleştirmeler yapabilme kabiliyetindedir.

Düşüncenin kuvveti, şimdiki anın sınırlarını aşmak ve keşfettiği objektif kanunlara dayanarak geçmişi anlamak ve gele-

ceği önceden görmek kabiliyetindedir. Düşünce, mefhumlar yaratmak ve bunlarla iş görmekten (opérer) ibaret aktif bir prosesüstür. Fakat, düşünce ile onun mahsulleri, yani mefhumlar, pratik aksiyon ve ihsaslar aracılığı ile vasıtalı bir şekilde (indirectement) objektif âleme bağlıdırlar. Mefhumların avantajı, muayyen bir hissedilir vakıaya bağlı bulunmayıp nispî bir bağımsızlığa sahip olmalarındadır. Bu suretle, düşünce, fenomenleri bütün cepheleriyle tetkik ve tahlil etmek, müşahhas gerçeğe sonsuzca yaklaşmak, âlemi durmadan artan bir dakiklikle aksettirmek imkânını elde eder.

Düşünce bu işi yaparken daima gerçekten kopmak, bir takım vâhimeler (chimères) tahayyül etmek ve kendi kendisine yeter bir şey, bir bizatihi gaye haline gelmek tehlikesine maruz bulunur. İdealizme götüren yol işte budur.

[Bu tehlikeye karşı] tek çare pratikle, hayatla, istihsalle, kitlelerin tecrübesiyle bağlılık kurmaktır. Hakikî ilim teorik düşüncenin, ne kadar yücelere çıkarsa çıksın, daima hissedilir tecrübeye, pratiğe dönmesi sayesinde terakki eder. Pratik ile, tecrübe ile teorik düşüncenin devamlı karşılıklı aksiyonu ilmî terakkinin kefilidir.

Ellerle beynin birlikte çalışması sayesinde insan tabiatın birçok kanunlarını keşfedebilmiş, bu kanunları kendi çıkarına kullanabilmiş ve tabiatın, dev tabiat kuvvetlerinin efendisi olabilmiştir.

Sonsuz âlemin sonsuz bilgisi

Beşerî bilgi, tümüyle, hiç sona ermeksizin devam eden bir prosesüstür.

İnsanı çevreliyen objektif âlem sonsuzdur. O, durmadan değişir ve gelişir, mütemadiyen sonsuzca çeşitli yeni yeni şekiller meydana getirir. İlim, kozmik fezanın tetkikinde ne kadar ilerlerse ilerlesin daima sınırsız bir araştırma alanı karşısında bulu-

nacak, daima yeni kanunlar, daha aslî (essentielles, mahiyetlik), daha derin, daha genel münasebetler keşfetmek zorunda kalacaktır.

Hiçbir ilim meşgul olduğu alana ait bütün fenomenleri, bütün kanunları henüz tamamiyle keşfetmiş (déceler) değildir ve, tabiatın sonsuzluğu dolayısıyle, buna hiçbir zaman muvaffak olamıyacaktır. Kâinatı sonuna kadar bilmek, Engels'in dediği gibi sonsuzun sona ermesi gibi bir mucize (le miralcle de la fin de l'infini) olurdu. Sayıların sonsuz dizisini sonuna kadar saymak nasıl mümkün değilse, tabiatın bilgisini tüketmek de öylece mümkün değildir.

Bilgi sonsuzdur; sadece konusu, yani tabiat ve cemiyet sonsuzca çeşitli olduğu için değil, fakat bizzat kendisi de sonsuz olduğu için. İstihsalin ve sosyal münasebetlerin terakkisi, ilmin önüne durmadan yeni yeni teknik ve teorik vazifeler koyar, yeni yeni ihtiyaçlar yaratır. İnsanların bilgi edinme ihtirası (aspiration) sınırsızdır. Her yeni hakikat onların karşısında yeni ufuklar açar, yeni problemler doğurur, onları bilginin konusunu derinleştirmeğe, daha önce edinilmiş bilgiyi mükemmelleştirmeğe teşvik eder.

Âlemin tüketilemez ve bilginin sonsuz olduğunu söyliyen diyalektik materyalizm teorisi her türlü agnostisizmin düşmanıdır. Diyalektik materyalizm teorisi bilginin her devirdeki tarihî sınırlarından bahsetmekle beraber, ilim için mutlak ve aşılmaz bir sınır bulunduğu yanlış fikrini kesin olarak reddeder. Beşerî bilgi her şeye kadirdir, hadsiz hudutsuzdur. Fakat, beşerî bilgi, imkânları kabiliyetleriyle, edinilmiş bilgi seviyesiyle, teknik vasıtalarla. v.s. sınırlandırılmış fertler tarafından gerçekleştirilir.

Ferdin bilme imkânlarının sınırlı oluşu ile bilginin prensip itibariyle sonsuzluğu arasındaki bu tezat, birbirini takip eden nesiller tarafından, bütün insanlığın - mevcudiyetinin her anında - harcadığı kolektif emek tarafından altedilir. İnsan düşün-

cesi «ancak geçmiş, şimdiki ve gelecek milyarlarca ve milyarlarca insanın ferdî düşüncesi olarak mevcuttur» (1), der Engels.

İlmin hakikatleri hazırlop şeyler olmayıp uzun bir tekâmül seyri içinde ve bilgilerin birçok nesillerce biriktirilmesiyle tedricen elde edilmişlerdir. «Bilgi, düşüncenin objeye sonsuzca ve ebedîce yakınlaşması prosesüdür. Tabiatın insan düşüncesindeki *aksi* «ölü», «mücerret» bir tarzda, *h a r e k e t s i z c e, tezatsızca* değil, fakat hareketin, tezatların doğuş ve çözülüşünün ezelî ve ebedî *prosesüsü* içinde anlaşılmalıdır.»

Mutlak hakikat ve izafî hakikat

Tarihin her anında, ilmî bilgiler az çok eksik (incomplètes), az çok tamamlanmamış (inachevées) haldedir. Hakikatin bilinmesi yolunda ilerleme, bu kusurları yavaş yavaş bertaraf etmekten, tabiat fenomenlerinin ve kanunlarının in'ikâsına daha fazla dakiklik ve tamamlık (plénitude) vermekten ibarettir.

İlmî terakkinin düşmanlarınca sık sık başvurulan kasıtlı yalanla; bilgi faaliyeti sırasında objektif şartlar - yani : belli bir alandaki genel bilgi seviyesinin yetersizliği, araştırmada kullanılan teknik vasıtaların mükemmeliyetsizliği, v.s. - dolayısıyle zuhur eden hatâları birbirinden ayırmak lâzımdır. Bilginin diyalektik tezadı, bir noktada daha kendisini gösterir : hakikat ekseriya hatâ ile yan yana gelişir ve bazen dar ve hattâ hatâlı bazı teoriler hakikatin terakkisine çevçevelik eder.

XIX uncu yüzyılda ışık hakkındaki dalga teorisi fizikte hâkim durumdaydı. XX nci yüzyılın başlarında bu teorinin yetersiz ve sınırlı olduğu keşfedildi, çünkü ışığın bünyesi aynı zamanda hem dalgalı (ondulatoire), hem de zerreli (corpusculaire)'dir. Böyle olmakla beraber, söz konusu teori birçok önem-

(1) F. E n g e l s, **Anti-Dühring**, s. 119.

li keşiflerin yapılmasını ve ışık bahsine ait (optique) bir çok fenomenlerin izahını mümkün kılmıştır.

Diyalektik metodun Hegel tarafından idealistçe, yanlış mukaddemler (prémisses) üzerinde hazırlanışı da, hakikatin hatâlı bir teori çerçevesi içinde terakkisine bir başka misal teşkil eder.

Bilginin, kazanılmış hakikatlerin, bu eksik, tamamlanmamış karakterine bilginin *izafiliği* adı verilir. Bir *izafi hakikat* eksik, tamamlanmamış bir hakikattir.

Fakat, biz bu izafiliği tasdik etmekle yetinir, daha ileri giderek mutlak hakikat problemini ele almazsak, çağdaş fizikçilerden birçoğunun işlediği ve idealist filozofların da kendi çıkarlarına kullanıldıkları bir hatâya düşmüş oluruz. Bunlar beşerî bilgide izafîlikten, zaaftan ve mükemmeliyetsizlikten başka bir şey görmezler ve bu sebeple objektif hakikati inkâr ile rölâtivizme ve agnostisizme varırlar. Bu tek taraflı rölâtivizm bakımından her türlü sofizm, her türlü fiksiyon haklı gösterilebilir, çünkü her şey izafîdir, mutlak hiçbir şey yoktur.

Materyalist diyalektik bütün bilgilerimizin izafî olduğunu kabul eder, «ama aslâ objektif hakikatin inkârı manâsında değil, bilgilerimizin bu hakikate takribî yakınlık (approximation) sınırlarının tarihen izafîliği mânasında» kabul eder.

Daima izafî olan bilgimiz, bilgi prosesüsü içinde muhafaza olunup yeni ilerlemelere destek vazifesi gören objektif ve hakikî bir muhteva taşır (implique). İşte, izafî hakikatlerin bu süregiden (permanent) muhtevasına, mutlak olarak hakikî muhteva veya sadece *mutlak hakikat* adı verilir.

Objektif hakikatin mevcudiyetini kabul etmek, mutlak hakikatin mevcudiyetini de kabul etmek demektir. Filhakika, eğer bilgimiz objektif bir gerçeği aksettirmekte ise, kaçınılması imkânsız boşluklara ve vuzuhsuzluklara (imprécisions) rağmen, onda mutlak bir mâna ifade eden bir şeyin bulunması gerekir.

«Objektif, yani insandan ve insanlıktan bağımsız hakikati kabul etmek, şu veya bu tarzda mutlak hakikati kabul etmektir.»

Eski Yunanistanın materyalist filozofları hayatın cansız maddeden geldiğini, insanın hayvandan çıkmış olduğunu öğretiyorlardı. Anaksimandros'a (M. Ö. VI ncı yüzyıl) göre, ilk canlı varlıklar balçıktan çıkmıştır ve insan balıktan gelir. İlmin terakkisi hayatın ve insanın menşei hakkındaki bu fikirlerin yanlış ve pek safdilce olduğunu göstermiştir. Fakat, yine de bu fikirlerde bir mutlak taraf vardı : hayatın ve insanın tabiî menşei fikri. İlim bu fikri doğrulamıştır.

Mutlak hakikati kabul etmesi diyalektik materyalizmi, insan bilgisinin kudretini hor gören agnostisizmden ve rölâtivizmden açıkça ayırır.

Mutlak hakikatlerin hiç de çok olmadığı ve bunların herkesçe bilinen âmiyane hükümlerden (affirmations) ibaret bulunduğu sık sık ileri sürülür. Meselâ, «2 kere 2, 4 eder» veya «Volga nehri Hazer denizine dökülür» denildiği zaman, mutlak, kesin (définitives) hakikatler söylenmiş olur ama, bu hakikatler büyük bir değer taşımazlar.

Gerçekte ise, insan bilgisi son derece önemli ve ilmin bundan sonraki ilerlemeleriyle değişmiyecek olan birçok mutlak hakikatler ihtiva eder. Meselâ, diyalektik materyalizmin maddenin şuura nispetle önceliği hakkındaki tezi böyledir. Cemiyetin maddî servetler (biens materiels) istihsal etmeden mevcut olamıyacağı ve gelişemiyeceği fikri ile Darwin tarafından ortaya atılan organik nevilerin tekâmülü ve insanın hayvan menşeli olduğu fikri de birer mutlak hakikattir.

Bu türlü mutlak hakikatler ilmî teorilere ve kanunlara girer ve insanlara pratik ve teorik faaliyetlerinde kılavuzluk ederler.

Bilgiyi bir prosesüs olarak gören diyalektik materyalizm

mutlak hakikat problemini de aynı tarzda ele alır. Burada sadece «Napoléon 5 Mayıs 1821 tarihinde ölmüştür» soyundan bazı kesin hakikatler değil, fakat çok daha geniş bir mutlak hakikat anlayışı bahis konusudur. Mutlak hakikat, izafî olarak hakikî (relativement vrai) bilginin içinde tedricen biriken mutlak olarak hakikî muhtevadır, objektif âlemin daima daha derin, daha tam, daha mutabık (adéquat) bir aksidir.

Mutlak hakikat ile izafi hakikatin diyalektik birliği

İlim tarihinde nereye bakılsa izafî hakikatlerin daha başlangıçtan itibaren mutlak olarak hakikî bir muhtevaya sahip bulundukları, fakat bunun yanısıra zamanla bertaraf edilen bazı hatâları da ihtiva ettikleri görülür. Mutlak hakikat fonu genişleyip çoğalırken hatâ gittikçe azalır, izafî hakikat mutlak hakikate durmadan daha çok yaklaşır ve izafî hakikatlerin yekûnu mutlak bilgiyi doğurur.

«Böylece, insan düşüncesi, tabiatı itibariyle, bize mutlak hakikati - ki izafî hakikatlerin bir yekûnundan başka bir şey değildir - verecek kabiliyettedir ve bilfiil verir de. İlimlerin gelişmesindeki her merhale bu mutlak hakikat yekûnuna yeni taneler (grains) katar, fakat her ilmî kaziyenin hakikat sınırları izafîdir, ilim ilerledikçe tedricen bu sınırlar kâh genişler kâr daralır.»

Mutlak hakikat hakkındaki bu diyalektik anlayış, ilimde metafizik ve dogmatizm ile savaşmak bakımından çok önemlidir. Birçok filozoflar ve bilginler, edinmiş oldukları bilgilerin hiçbir dakikleştirmeye (précision), hiçbir gelişmeye ihtiyaç göstermiyen ezelî ve ebedî, tamama ermiş, mutlak hakikatler olduğunu düşünmeğe meylediyorlardı. Meselâ, Hegel kendi diyalektik metodu ile tezada düşerek, felsefî sisteminde mutlak ve ezeli ve ebedî bir hakikat görüyordu. İşte, bilgide metafizik, bizzat mutlak hakikatin de geliştiğini ve bir prosesüs teşkil ettiğini anlamamaktır.

Marx ve Engels, metafizik karakterde olan eski materyalizmin kusurlarından arınmış yeni şekilde bir materyalizm yarattılar. Fakat, bu, onların felsefenin ilerleyişine bir son verip bütün felsefî hakikatleri tükettikleri mânasına gelmez. Ünlü bir materyalist düşünür şöyle diyordu : «Biz Marx'ın doktrinini aslâ tamama ermiş, el sürülmez bir şey telâkki etmiyoruz. Bilâkis, biz bu doktrinin sadece bir ilmin köşe taşlarını koymuş olduğu inancındayız. Sosyalistler, şayet hayatın gerisinde kalmak istemiyorlarsa, bu ilmi bütün istikametlerde ilerletmek *zorundadırlar.*»

Materyalist diyalektiğin kanun ve prensipleri için de bu böyle midir? Hiç şüphesiz böyledir. Diyalektik bir ilimdir ve gelişir. Diyalektiğin kategorilerinin ve genel kanunlarının anlaşılması (la compréhension), diğer ilimlerin kanunları için olduğu gibi, pratiğin geçirdiği değişikliklerle ve bilginin kaydettiği ilerlemelerle birlikte daha derine inmekten geri kalamaz; yeni tecrübeyle, yeni kazançlarla zenginleşmemezlik edemez. Diyalektiğin genel kanunları farklı tarihî şartlar içinde farklı şekilde tezahür eder. Bunun için, bu kanunların bilgisi bu yeni şartların etüd edilmesi sayesinde dakikleşir.

Fakat, diyalektiğin ilim olarak gelişmesi, insan düşüncesinin uzun tarihi boyunca kotarılmış temel prensipleri bertaraf edemez (éliminer); sadece, bu prensiplerin daha derin ve daha geniş bir şekilde anlaşıldığına delâlet eder.

Hakikatin müşahhas karakteri

İnsan bilgisi tarafından keşfedilen hakikatler hayattan koparılmamalı, müşahhas şartlara bağlı bulunmalıdır. Materyalist diyalektiğin ana tezlerinden birinin mânası budur. Bu ana tez şöyle der : mücerret hakikat yoktur, *hakikat müşahhastır.*

Okulda okunan Euklides geometrisi hakikat midir? Elbette hakikattir; ama insanlığın mûtat ölçüleri içinde (à l'échelle humaine ordinaire) [kalmak şartıyle]. Bu geometri mikrofizikte

ve galâksiler arası mekânlarda yetersiz hale gelir. Buralarda Euklides'çi olmıyan geometriler, meselâ, Riemann'ın geometrisi uygulanır.

Burjuva demokrasisi feodal rejime nispetle muazzam bir ilerleme teşkil ediyordu. Kapitalist cemiyette demokratik cumhuriyet ve genel oylama (le suffrage universel) proletaryaya, sermayeye karşı mücadelesinde faydalandığı ekonomik ve politik teşkilâtlarını kurmak imkânını sağlamıştır. «Ne böyle bir imkân, hattâ ne de buna yaklaşanı, serf durumundaki köylü için - köleden hiç bahsetmiyelim - mevcut değildir.»

Fakat, burjuva demokrasisinin de, geniş halk çoğunluğu için demokrasi'ye nispetle darlığını ve sınırlılığını ayrıca belirtmek lâzımdır.

Hakikat, diyalektik materyalizm tarafından tedris edildiği gibi, müşahhas olduğuna göre, vakıalara birtakım genel formüllerle ve katı şemalarla yanaşılmaması gerekir. Diyalektik; olayları, fenomenlerin müşahhas zincirlenişini nazarı itibara almayı, değişen şartları tahlil etmeyi ve şartlara uygun olarak davranmayı bize öğretir. Diyalektik, genel prensiplerle kanunların müşahhas durum hesaba katılmak suretiyle tatbik edilmesini gerektirir. Yalnız böyle bir hareket tarzı pratik ihtiyaçları karşılar.

Materyalist diyalektik hakikat teorisinin ilim ve pratik için önemi

Mutlak ve izafî hakikat ile hakikatin müşahhas karakteri hakkındaki materyalist diyalektik teori, ilim ve pratik için çok büyük bir önem taşır.

Fizik ilminin XIX uncu yüzyıl sonu ile XX nci yüzyıl başında geçirdiği tekâmülü tahlil edildiğinde, bu devir bilginlerinden birçoğunun düştüğü idealistçe hatâların bilgi prosesüsüne has diyalektiği anlamamaktan ileri geldiği görülür. Metafizik olarak düşünen bir kimse hakikatin ya mutlak olduğunu, ya da hiç mevcut olmadığını zanneder. Bilginler, uzun zaman, klâsik

fiziğe ait teorileri birer mutlak hakikat telâkki etmişlerdi. Yeni keşifler, eski ilmî nosyonları altüst edip eski teorilerin yetersizliğini göstermekle bir şaşkınlığa yol açtı. Bazı bilginler, artık ne objektif, ne de mutlak hakikat bulunduğu, bütün bilgimizin izafî, itibarî, sübjektif olduğu intibaına kapıldılar. Bu rölâtivist pozisyon onları felsefî idealizme sürükledi.

Diyalektiğin bilinmesi bilginlere hem idealistçe yanılmaları önlemek ,hem de ilmin karşısına dikilen güçlükleri altetmek imkânını verir.

Mutlak ve izafî hakikat hakkındaki diyalektik anlayış, bilgi prosesüsü içinde ortaya çıkan hatâları doğru bir şekilde değerlendirmeyi mümkün kılar. Hakikat hazırlop bir şey değildir. Bilgi, içinde yanlış zanların, dalâletlerin, dar teori ve kanaatlerin bulunması mümkün olan kompleks ve çetin bir prosesüstür. Fakat, ilmin ileri sürdüğü fikirler tenkidin eleğinden geçer, pratiğin potasında tavlanır ve yanlış olan her şey bir yana atılıp yok olurken objektif muhteva, mutlak hakikat kalır ve ilmin hazinesini teşkil eder.

Hiçbir kimse mutlak yanılmazlık iddiasında bulunamaz. Fakat, hatâların kaçınılmaz olması, hiç de her bilgin için. her müşahhas bilgi fiilinin (acte) mutlaka bir takım kaba hatâlarla (bévues) birlikte gideceği mânasına gelmez. Araştırıcı bunları önlemek için tedbirler alabilir ve almalıdır da. Bunun çaresi diyalektik metodu uygulamak, pratikle sıkı temas halinde bulunmak, bir meseleyi bütün cepheleriyle ele almak, problemleri ve teklif edilen hal tarzlarını birlikte incelemek, v.s. dir.

Herkes yanılabilir. Fakat, evvelâ, ağır hatâlar işlememek, sonra da yanılma aşikâr bir hal aldığı zaman inat etmemek lâzımdır.

Tenkit ve kendi kendini tenkit (autocritique)'in gelişmesi pratik faaliyette olduğu kadar bilgide de yanılma tehlikesini azaltır ve işlenen hatâların meydana çıkarılmasını sağlar. İlim-

de fikir mücadeleleri, insanın kendi öz emeğine karşı tenkitçi tavır takınması, başkalarının tenkitlerini dikkatle incelemek : işte, her âlimin normal faaliyet şartları bunlardır. Tenkidin, her ne şekilde olursa olsun, susturulması araştırıcılara ve ilme çok büyük bir zarar verir.

Diyalektik hakikat anlayışı (conception dialectique de la vérité) dogmatizm ve revizyonizme karşı mücadelede bize yardım eder. Dogmatizm ve revizyonizm, diyalektik materyalizmin düşmanıdırlar ve hakikatin izafî ve müşahhas karakteri hakkındaki diyalektik materyalist teoriye sadakatlerini ilân etseler bile aslında bu teoriyi hor görürler. Dogmatizm, teorik prensipleri, bütün hal ve şartlarda aynı tarzda uygulanabilecek mutlak ve cihanşümul hakikatler olarak alır ve müşahhas durumu, yeni fenomenlerin ortaya çıkışını ihmal eder. Revizyonizm ise - metodu bakımından - bilâkis, rölâtivizmi ifrata vardırır, herhangi bir hakikate sırf (exclusivement) izafî bir karakter yükler, diyalektik materyalizmin özünü teşkil eden temel prensipleri reddeder.

Materyalist diyalektik gerek dogmatizmin, gerek revizyonizmin metafizik kusurlarını açığa vurur. Diyalektik, bilgilerimizin izafî karakterini kabul etmekle, teorik formüllerin kalıplaşmasını, dogmalar haline gelmesini önler; her genel hakikatin müşahhas bir tarzda uygulanmasını gerektirir. Diğer taraftan, diyalektik, mutlak hakikatlerin bilgi prosesüsü seyri içinde billûrlaşıp biriktiğini söyler. Bilhassa, diyalektik materyalizm teorisinin temel prensipleri için hal böyledir. Bu prensipler sosyal pratiğin ve ilmin verilerine uygun olarak geliştirilebilir, zenginleştirilebilir ve müşahhaslaştırılabilir ve bütün bu işler yapılmalıdır da, ama hakikate ihanet edilmeden bu prensipler inkâr edilemez.

4. PRATİK : HAKİKATİN KISTASI

İlmî bir fikrin veya teorinin cemiyete hizmet edebilmek için hakikat (vraie) olması ve, hakikat olup olmadığının tespi-

ti için de, gerçekle karşılaştırılması ve gerçeğe uyup uymadığının görülmesi icap eder.

Fakat, bu işi nasıl yapmalı? Bu problem haklı olarak en güç problemlerden biri sayılmış ve filozoflar uzun müddet hunu çözememişlerdir. Marx, ilk defa olarak, insan şuuru içinde bir hakikat kıstası arama (trouver) teşebbüslerinin boşluğunu anlamış ve insanın, düşüncesinin hakikîliğini (verité) ve kudretini ancak pratik faaliyeti içinde ispat edebileceğini göstermiştir.

Gerçekten de, pratik olmadığı takdirde, insan, bilgilerinin hakikat olup olmadığını tahkik edemez (vérifier). Bilginin temeli ve nihaî gayesi olan pratik, elde edilen bilgiler içinde hangilerinin hakikî olup hangilerinin böyle olmadığı hakkında hüküm veren son mercidir. *Pratik hakikatin kıstasıdır.*

Diyalektik materyalizm, hakikati bir prosesüs olarak - içinde insanın, bu maddî varlığın, kendisini çevreliyen maddî gerçek üzerinde tesir ettiği bir prosesüs olarak - anlar. Pratik, dünyayı değiştiren her türlü insan faaliyetidir ve, her şeyden önce, ekonomik ve sosyal inkılâpçı faaliyettir.

İstihsalde, makinaların, cihazların ve imalât usullerinin (procédés de fabrication) denenmesi ve kullanılması ilmî ve teknik fikirlerin hakikîliğini tahkik etmenin (vérification) en cari şeklidir.

Araştırmada pratik çoğu defa bir *tecrübe (expérimentation)*, yani insanın tabiat fenomenlerine aktif surette müdahelesi karakterini alır. Burada, teorik faraziyelerden hareketle, etüd edilen fenomeni yeniden hasıl etmek (reproduire) veya durdurmak (suspendre) için zarurî olan şartlar sun'î olarak yaratılır.

Etüd edilen obje üzerine doğrudan doğruya aksiyon imkânı bulunmadığı hallerde, meselâ bir yıldızın incelenmesinde, fikirlerimizin hakikîliğinin tahkiki, bunların astronomik müşahede neticeleriyle ve ilgili (connexe) disiplinlerin (meselâ fiziğin)

verileriyle karşılaştırılması suretiyle sağlanır.

Bazen, yeni fikirler vasıtalı bir şekilde (indirectement), daha önce objektif hakikat değeri kazanmış ilmî teoriler ve kanunlar yardımıyle de kontrol edilebilir. İnsanlığın sahip bulunduğu bilgilerin toplamı, çoğu defa, yeni tecrübelere başvurmağa lüzum kalmaksızın bazı fikirler hakkında hüküm verilmesini sağlar. Meselâ, bir mucit çıkıp bir «devridaim» makinası yapmayı (un moyen d'obtenir le «mouvement perpétuel») teklif edecek olursa, hiçbir araştırma müessesesi, pratikte tahkik etmek üzere bunun bir modelini inşa etmeyi üzerine almaz ve bu projeyi incelemeyi genellikle reddeder. «Devridaim» («sürekli hareket») fikri tabiatın kanunlarına aykırıdır; yanlışlığı yeni bir tahkiki gerektirmiyecek şekilde aşikârdır. Fakat bu, burada pratiğin kıstasının bulunmadığı mânasına gelmez. Pratiğin kıstası burada vasıtalı bir şekilde, evvelce kontrol ve teyit edilmiş hakikatlerin aracılığı ile, geçmişteki tecrübe sayesinde uygulanmıştır.

Pratik, sosyal ilimlerde de hakikatin kıstasıdır. Bu alanda, pratikten anlaşılan bazı fertlerin faaliyeti değil, önemli sosyal grupların, sınıfların, partilerin faaliyetidir. Zaruretle (inévitablement) dar ve sınırlı olan ferdî tecrübenin, bir sınıfa, partiye ait kolektif tecrübeye karşı çıkarılması (opposer) aslâ caiz değildir. Yalnız kitlelerin ekonomik ve inkılâpçı faaliyeti sosyal teorilerde hakikatin kıstası olabilir.

Diyalektik materyalizm, pratik faaliyeti hakikatin kıstası yaparken aslâ düşüncenin önemini inkâr etmez. Marx, teoriye ait bütün sırlar «insan pratiğinde ve bu pratiğin anlaşılmasında aklî hal tarzlarını bulurlar» (1) diyordu. Fikir ve teorilerin tahkikinde düşünce esaslı bir rol oynar. Hakikatin kıstası olmak iti-

(1) Bkz. Feuerbach hakkında tezler; F. Engels, **Ludwig Feuerbach ve klâsik Alman felsefesinin sonu**, s. 53.

bariyle pratik, ibresi «hakikat» i veya «hatâ» yı otomatik olarak gösteren bir cihaz değildir. İnsanlar aksiyonları ile muayyen bir netice elde ederler. Bu neticenin mânasını anlıyacak olan düşüncedir.

Meselâ, yeni bir modelin veya yeni bir icadın ilk denemesindeki başarısızlık her zaman projenin değersiz olduğu neticesinin çıkarılmasına cevaz vermez. Ancak esas fikrin ve realizasyon şartlarının dikkatli bir tahlili, neticeyi doğru olarak değerlendirmeyi mümkün kılar.

Pratik yerinde saymaz, durmadan değişir, gelişir ve ilerler. İnsanın aksiyon sferi ve çevresindeki âleme nüfuz etme imkânları mütemadiyen genişler. Bazen pratiğin bir fikri doğrulaması (teyit etmesi) için çok zaman geçmesi lâzım gelir. Fakat, hakikat olan fikir (l'idée vraie) er veya geç önlenmesi imkânsız bir şekilde doğrulanır. Meselâ, dünyanın küre şeklinde olduğu faraziyesi, 1519 - 1522 yıllarında dünyanın çevresini dolaşan Magellan tarafından parlak bir şekilde doğrulandığı güne kadar, uzun zaman şüpheli görülmüş ve râfızilik (hérétique) sayılıp reddedilmiştir.

Pratik gelişip ilerlediğine göre, bunda da eski ve yeni bulunabilir demektir. Bunun için, her pratik hakikatin güvenilir bir kıstası değildir. Muhafazakârlar da yeni fikirlere karşı mücadelelerinde pratiğe başvururlar, ama bu köhnemiş bir pratiktir. Öncü (avant - garde) teori öncü bir pratiğe dayanır. Bu pratik, teorinin hakikat derecesinin (la véracité) takdirini mümkün kılar, ilme yeni malzeme sağlar, düşünceyi uyandırır ve teşvik eder.

İzafî hakikat bir mutlak hakikat payı ihtiva ettiği gibi, pratik de, tarihen sınırlı olmasına rağmen, her belli anda, süregiden (permanente) bir değer taşır, çünkü insanın objektif âlemle bağlılığının zarurî ve sabit (constante) şeklidir.

Pragmatizm : «fayda felsefesi»

Pragmatizm (grekçe *pragma, atos*: aksiyon ,iş) kapitalist ülkelerde, bilhassa A.B.D.'nde yayılmış bir felsefe cereyanıdır. Pragmatizmin kurucusu olan tanınmış Amerikan mantıkçısı Charles Peirce komplike ve tenakuzlu bir idealist felsefe sistemi meydana getirmiş, bazı ilmî tasavvurları dinle uzlaştırmağa çalışıyordu. Peirce'in daha XIX uncu yüzyılın 70 inci yıllarında kotarmış olduğu pragmatizm doktrini işte bu sistemin bir kısmını teşkil etmekteydi. Yirmi yıl sonra, tanınmış Amerikan psikologu William James pragmatizm doktrinini unutulmuş olduğu yerden çıkardı ve onu Amerikan businessmen'leriyle filistenlerinin görüş ufkuna uydurarak «fikir piyasası» na sürdü. Pragmatizm burada çok geçmeden revaç kazandı ve Amerikan hayat tarzının yarı resmî felsefesi haline geldi.

Bazı burjuva filozofları, durmadan aksiyondan bahsetmesini ve pratikte fikir ve teorilerin hakikatini tahkik imkânını sağlıyan kıstası görmesini bahane ederek pragmatizmi diyalektik materyalizmle kıyaslamak kurnazlığını gösterirler. Burjuva propagandasının tesiriyle revizyonistler de diyalektikçi materyalistleri pragmatistlikle itham ederler. Gerçekte diyalektik materyalizmin, emperyalist burjuvazinin ideologlarınca başvurulan bu yanlış idealist doktrinle hiçbir ilgisi yoktur. Pragmatizm, pratiğe sahip çıkıp kendisini bir «aksiyon felsefesi» olarak ileri sürerken burjuvaca bir pratik anlayışını tutar, ilme aykırı bir gayriaklî ve bilinemez âlem mütearifesi etrafında toplanan sübjektif, endividüalist bir anlayışı savunur.

Pragmatizmin kılavuz ipi (le fil conducteur) insanın, hakkında hiçbir kesin şey bilemiyeceği bir kâinat içinde hareket etmek zorunda olduğu fikridir. Bizim bütün bilebileceğimiz (tout ce qui nous est accessible) bir ihsaslar, heyecanlar kaosu, derunî birlikten mahrum ve her türlü aklî bilgiden kaçan bir âlemdir. William James: «Bizim kâinat içinde durumumuz, tıpkı kütüphanelerimizdeki kedilerin, köpeklerin durumu gibi olabilir: bun-

lar kitapları görür, konuşmalarımızı dinlerler ama hiçbir şey anlamazlar» (1) diye buyuruyordu.

İnsan bir şey bilmediğine göre nasıl hareket etmelidir? James, bilginin yerine inancı, bilhassa mantıkî düşünceyi hariçte bırakan dinî inancı koymayı teklif eder.

Dewey'in önderliğindeki başka pragmatistler de bir «enstrümantal», «tecrübî mantık»ı salık verirler. Bu «enstrümantal», «tecrübî mantık», netice itibariyle, denemeler ve yanılmalar metoduna göre, belli bir durumda en elverişli davranış tiplerinin araştırılmasından ibarettir. Bu bakımdan, düşünce bize bilgiler değil, sadece güç bir durumda bir çıkış yolu bulmak ve başarı sağlamak imkânını (capacité) verir.

Pragmatistler, ilmî mefhumların, kanunların ve teorilerin hiç de objektif gerçeğin akisleri veya kopyaları olmayıp şu veya bu hedefe erişmeye yarıyan «aksiyon plânları» ndan, «enstrümanlar» dan ibaret olduğunu söylerler. Bir fikir veya teori «verimli olur» («rend») ve başarıya götürürse iyi, yani hakikat (vraie)'tir, aksi halde kötü yani hatâ (fausse)'dır.

Pragmatizm, iman konularının (articles de foi) çok faydalı yani hakikat (vrais) olduklarını düşünür. Fayda prensipi [pragmatizmde] yalnız bilgiye değil, fakat pratik ve entelektüel bütün faaliyet şekillerine teşmil edilmiştir; öyle ki, bu doktrin ile Cizvitlerin: «gaye vasıtayı meşru kılar» diyen eski şiarı arasında bir paralellik kurulabilir.

Pragmatistler, bizi çevreliyen âlemin objektif gerçekliğini inkâr ederek, bu âlemin «tecrübe» («expérimentation») nin emrinde bir ilk, ham, şekilsiz madde; insanlar tarafından gözetilen gayeye göre şu veya bu şekli alabilen bir madde telâkki ederler. Âlem «plâstik» tir, onu nasıl yaparsak daima öyledir, «insanın cebir ve şiddetine seve seve boyun eğer». Âsla, objektif, «inatçı» va-

(1) W. James, **A pluralistic Universe**, Londra 1909, s. 309.

kıalar yoktur; ancak bizim vakıalar hakkındaki tefsirimiz vardır. Böylece, gerçek tamamiyle süje (nefis)'ye ve süjenin iradesine tâbidir.

Bu filozoflar yanlış bir pratik anlayışından hareket ederler, gerçeğe temel yaptıkları insan faaliyetinin iradî karakterini ölçüsüzce mübalâğalandırırlar. Fakat, bu filozofların iddiaları hilâfına olarak, insan faaliyeti dış âlemi yaratmaz, ancak insandan bağımsız bir şekilde mevcut olan gerçeği değiştirir. Şuurlu faaliyet, başarıya ulaşabilmek için, eşyanın sübjektif hassalarının ve eşyayı idare eden kanunların bilgisine dayanmak zorundadır. Aksiyon, pragmatistlerin söyledikleri gibi, bilgiyi reddetmek (exclure) şöyle dursun, [aksine] onu gerektirir. Şüphesiz, hatâlı bir fikrin kısmî ve muvakkat bir başarı kazanmağa engel olmadığı haller bulunabilir. Fakat bu «başarılar», faşizmin mitosları üzerinde çatıştırılmış hitlercilikte olduğu gibi, genellikle pek gelip geçicidir.

Bütün âlemi «plâstik», tamamiyle istenen şekle sokulabilir (malléable) bir gerçek gibi gösteren bu ideoloji [pragmatizm] irade, azim ve enerjinin, objektif şart ve kanunlar ne olursa olsun, herhangi bir gayeye ulaşmayı mümkün kılabileceği sapık fikrini aşılar.

Pragmatizm, aslında, kendilerini kapitalist âlemin mutlak hâkimleri sayan Birleşik Devletler finans magnalarının ve monopollerinin ideolojisini ifade eder. Bu idealist felsefe objektif olayları hor görmekle siyasette maceracılığı ve saldırıcılık zihniyetini besler ve «kuvvet durumları» politikasına teorik bir temel sağlar. Hakikat (le vrai) ile hatâ (le faux) arasında objektif bir fark kabul etmiyen ve hakikî ile faydalıyı aynılaştıran pragmatizm, pervasızca davranışı cesaretlendirir ve hâkim sınıf ideologlarına bu sınıfın çıkarına gelen herhangi bir yalanı veya herhangi bir cürmü meşru göstermek imkânını verir. Yalanın, zorbalığın, tecavüzün haklı gösterilmesi -ki bu doktrinin mahiyeti icabıdır- en gerici emperyalist çevrelerin menfaatine uygun düşer, Vaktiyle

Mussolini'nin James'ten pek çok şey öğrenmiş olduğunu ve pragmatizmi «faşizmin köşe taşı» olarak gördüğünü beyan etmesi bir tesadüf eseri değildir.

Diğer taraftan, pragmatizm bütün pratik ve teorik faaliyeti o anlık (immédiats) çıkar mülâhazalarına tâbi kılmakla sübjektif, oportünist, basit bir davranışa yol açar. İşçi hareketine uygulandığında, bu felsefe her türlü perspektifin ve işçilerin genel menfaatlerinin ihmal edilmesi, kısmî ve miskince gayeler peşinde koşulması mânasına gelir.

Pragmatizm ilmî ve ilerici dünya anlayışına düşmandır.

5. ZARURET VE İNSAN HÜRRİYETİ

Diyalektik materyalizm felsefesi emekçileri, objektif âlemin tekâmül ve transformasyon kanunlarının bilgisiyle donatır. Emekçileri bütün baskı şekillerinden kurtarmak, yeni, hür bir hayat yaratmak mücadelesinde bu felsefe güçlü bir vasıtadır.

Fakat, acaba insanın hür olması (la liberté humaine) mümkün müdür? İnsan kendi kaderine hâkim olabilir mi? Bu sorular insan zihnini daima meşgul etmiş, fakat ikna edici bir şekilde cevaplandırılamamıştır.

Filozoflar, birbirinden farklı, fakat hepsi de yanlış birtakım neticelere varıyorlardı.

Bunlardan bir kısmı kaderciliği, hürriyetin inkârını, bütün beşerî fiillerin önceden tâyin edilmiş olduğunu öğretiyorlardı. Dinî kadercilik (müslümanlıkta ve Calvin'cilikte) insan iradesinin Tanrı tarafından önceden tâyin edilmiş olduğunu ilân eder. D'Holbach gibi metafizikçi materyalistler, tabiî zaruretin insanı zincirlediği ve hürriyete hiç yer bırakmadığı fikrini savunuyorlardı.

Birçok idealist cereyanlar ise, bütün âlemi şuurdan, insan iradesinden çıkardıklarından, aksine, tabiî zarureti inkâr ile in-

sanın tam hürlüğünü, hattâ mutlak ihtiyar serbestliğini (libre arbitre) ilân ederler. Bunlar indeterminist teoriler olup bir çeşitleri de egzistansiyalizm'dir.

Marx ve Engels'ten önceki filozoflar arasında hürriyet ve zaruret probleminin en derin hal tarzını Hegel ileri sürmüştür. Fakat, onun bütün doktrini gibi bu hal tarzı da idealist temellerden hareket ediyordu. Hegel, hürriyeti anlaşılmış zaruret olarak tarif etmek suretiyle bu iki nosyonu [hürriyet ve zaruret nosyonlarını] birbirine bağlamağa çalıştı. Fakat, Hegel zaruret'ten mutlak fikrin (ide'nin) zarurî gelişmesini anlıyor, bu yüzden de hürriyet ancak espri sferi içinde gerçekleşebiliyordu.

Hegel teorisinin ve diğer idealist teorilerin başlıca kusuru, hürriyeti münhasıran espri, şuur [sferi] içinde düşünmeleri ve insan hayatının gerçek şartlarına tamamiyle yan çizmeleridir. Üstelik, bu filozoflar ferdin hürriyetinden bahsederken daima kitlelerin kurtuluşu meselesini bir yana atarlar.

Diyalektik materyalizm hürriyet ile zaruretin münasebeti problemini ilmî bir şekilde çözer. Zarureti temel alan (se fondant sur) materyalist diyalektik aynı zamanda insanın hür olma imkânını kabul eder. İnsanın hakikî hürriyeti tabiat ve cemiyet kanunları karşısında mevhum bir bağımsızlıkta değil (böyle bir bağımsızlık fiilen imkânsızdır), fakat bu kanunların bilinmesinde ve bu bilgiye dayanan aksiyonlardadır.

İnsanlar tabiatüstü varlıklar değildir; nefes almamazlık edemedikleri gibi. tabiat kanunlarına aldırış etmemezlik de edemezler. İnsanlar cemiyet halinde yaşarlar; bu itibarla, sosyal tekâmül kanunlarının tesirinden sıyrılamazlar, bunları lağvedemezler veya diledikleri şekilde yenilerini meydana getiremezler.

Fakat, biz tabiatın ve cemiyetin kanunlarını keşfedebiliriz, bu kanunların karakterini ve [işleyiş] istikametini bilmek suretiyle, bunları kendi menfaatlerimize göre kullanabiliriz.

Bunun tabiat alanındaki en iyi delili, tabiat kanunlarının rasyonel tatbiki [temeli] üzerinde yükselen modern tekniğin yüce minasıdır.

İnsan için sosyal hayatın kanunlarına hükmeder hale gelmek çok daha zor bir iştir. Bu kanunlar bir düşman kuvvet gibi yüzyıllar boyunca onu boyunduruk altında tutmuşlardır. Çalışan insan (le travailleur) ekonomik hayatın spontane (kendiliğinden işliyen)kanunları ve sömürücülerin hâkimiyeti tarafından köleleştirilmiştir.

İnsanın kurtuluşu, sosyal köleliğin, sınıf baskısının kaldırılması, hürriyetin doğuşu uzun ve zahmetli bir tarihî prosesüs teşkil eder. Bu prosesüs ancak devrimizde hızlanmış, diyalektik materyalizm doktrininden ilhamlanarak sosyalizm uğrunda mücadele eden sayılamıyacak kadar kalabalık kitleleri içine almıştır. İleri sosyalist cemiyetin kuruluşu insanlığın zaruret âleminden (le règne) hürriyet âlemine sıçrayışını gösterecektir.

Cemiyetin yüzlerce yıllık tekâmül seyri içinde insanlar, objektif, iradelerinden müstakil zarurete tâbi olmakla beraber, tabiatı gittikçe daha çok itaatleri altına alırlar ve sosyal kurtuluşlarının şartlarını yaratırlar. Bu tarihî prosesüs. tabiat kanunlarından farklı, spesifik (kendine has) kanunlar tarafından idare edilir. İnsan cemiyetinin tekâmülüne hükmeden bu kanunların incelenmesi Marx'çı felsefenin özel bir kısmını teşkil eder. Bu kısmın adı *tarihî materyalizm*'dir

İÇİNDEKİLER

Bölüm I

FELSEFÎ MATERYALİZM

1. **Materyalist ilmin gericiliğe ve cehalete karşı mücadele içinde ilerlemesi** 9

2. **Materyalizm ve idealizm** 11
   Spontane materyalizm 12
   Materyalizm : ilerici felsefe 14
   Diyalektik ve tarihi materyalizm : felsefenin gelişmesinde yüksek safha 17

3. **Felsefi mânada madde nedir?** 20

4. **Maddi âlemin genel mevcudiyet şekilleri** 24
   Tabiattaki ezeli ve ebedî hareket 24
   Maddenin hareket şekilleri 25
   Mekân ve zaman 26
   Mekân ve zamanın objektif mevcudiyetini inkâr edenler 28

5. **Şuur : özel bir tarzda taazzuv etmiş maddenin hassası** 30
   İnsan düşüncesi : canlı maddenin gelişmesi mahsulü 30
   İnsan düşüncesinin gelişmesinde emeğin ve dilin rolü 34
   Şuur : beynin hassası 35

6. **Felsefî materyalizmin hasımları** 37
   Objektif idealizm 38
   Sübjektif idealizm 39
   Felsefede bir üçüncü yol izleme teşebbüsü 40
   İdealizmin kökleri 44

7. **Çağdaş burjuva felsefesi** 46
   Akla karşı felsefe 48
   Sözde «ilim felsefesi» 51
   Ortaçağ iskolâstiğinin yeniden dirilişi 56

8. **İlmî bir dünya anlayışı uğrunda mücadele** 61

Bölüm II

MATERYALİST DİYALEKTİK

1. Fenomenlerin cihanşümul bağlılığı 71

Sebeplilik (illiyet) bağı 72
İdealist sebeplilik anlayışına karşı 73
Karşılıklı aksiyon 76
Zaruret ve kanun 77
Zaruret ve olağanlık 79
Determinizm ve çağdaş ilim 82

2. Tabiatta ve cemiyette kantitatif ve kalitatif değişiklikler 84

Objelerin kalitatif ve kantitatif determinasyonu 84
Kantitatif değişikliklerden kalitatif değişikliklere geçiş 87
Sıçrama nedir? 89
Metafizik gelişme anlayışına karşı 90

3. Zıtlara bölünüş: tekâmülün esas kaynağı 92

Diyalektiğin tarihi 92
Diyalektik tezat ve genel karakteri 94
Zıtların mücadelesi olarak gelişme 95
Tezat daima müşahhastır 98
Antagonist tezatlar, antagonist olmıyan tezatlar 99
Diyalektiğin burjuva ideologları tarafından tahrifi 100

4. Aşağıdan yukarıya doğru diyalektik hareket 102

Diyalektik inkâr 102
Gelişmede devamlılık 104
Tekâmülün yükselici karakteri 105

5. Âlemi bilme ve değiştirme metodu olarak diyalektik. 107

Diyalektiğin ilim ve pratik için taşıdığı önem 107
Diyalektiğin yaratıcı tatbiki 110

Bölüm III

BİLGİ TEORİSİ

1. Pratik: bilginin temeli ve gayesi 115

Teori ile pratiğin birliği 118

2. Bilgi : objektif âlemin [zihindeki] aksi 121
Agnostisizme karşı 122

3. Hakikat teorisi 125
Objektif hakikat 126
Bilginin yolu 127
İhsaslar: objelerle hassalarının imajları 127
Düşünce : fenomenlerin mahiyetinin bilgisi 129
Sonsuz âlemin sonsuz bilgisi 132
Mutlak hakikat ve izafi hakikat 134
Mutlak hakikat ile izafi hakikatin diyalektik birliği 137
Hakikatin müşahhas karakteri 138
Materyalist diyalektik hakikat teorisinin ilim ve pratik için önemi 139

4. Pratik : hakikatin kıstası 141
Pragmatizm : «fayda felsefesi» 145

5. Zaruret ve insan hürriyeti 148

SOSYALİZM NEDİR?
John Strachey
Çev: N. Erken
Fiatı: 2 Lira.

Bu kitap ünlü İngiliz iktisatçısı ve İşçi Partisinin eski çalışma bakanı John Strachey tarafından halk için yazılmıştır.

İngiltere'de 1945 seçimlerini İş Partisinin kazanmasında bu kitabın büyük rolü olmuştur. Bu kitap küçücük olmasına rağmen sosyalizmin amentüsüdür. İçinde sosyalizmin hemen bütün meseleleri açık ve sade bir dille kısa kısa anlatılmaktadır. Sosyalizmin ne demek olduğunu öğrenmek istiyorsanız, bu kitabı okuyun. Sosyalizme karşı olanlar da, küfrü, iftirayı bırakıp, önce bu kitaptaki fikirlere cevap vermelidirler. Demokrasilerde sosyal ilerleme böyle olur.

(ÇETİN ALTAN, Milliyet, 1962)

SOSYALİZMİN IŞIĞINDA
BİLİM VE DİN
M. Cachin
Çev: Asım Bezirci
Fiatı 2,5 Lira

Sosyalizmin büyük savaşçılarından ünlü Fransız siyaset adamı M. Cachin'den temiz ve akıcı bir dille çvrilen bu kitapta sosyalistlerin din hakkındaki düşünce ve görüşleri herkesin kolaylıkla anlıyacağı bir şekilde açıklanmaktadır. Kitabın sonuna ayrıca yine bu konuda, ünlü Fransız düşünürü **H. Lefebvre**'den bir yazı eklenmiştir.

JEAN-PAUL SARTRE
VE MARKSİZM
Roger Garaudy
Çev: Selâhattin Hilâv

Fiatı 3 Lira

Sartre'ın kişiliği ve temsil ettiği edebî ve felsefî akım bizim memleketimiz için yabancı sayılamaz. Varoluşçuluk (Existentialisme) bir felsefe ekolü olarak üniversitelerimize henüz girmemiş olmakla beraber, üniversiteler dışında yıllardan beri yapılagelmekte olan yayınlarla memleketimizde tanındı. Bu yayınlar sistemsiz ve gelişi güzel olsa bile, varoluşçuluğun gözüyle varoluşçuluk hakkında aşağı yukarı fikir verecek niteliktedir.

Ancak, varoluşçuluğun diğer felsefe akımları, bu arada Marksizm ve genel olarak bilim karşısında ne ifade ettiğini, felsefe tarihindeki yerini ve gerçek değerini bize açıklıyacak eserlerin memleketimizde yayınlanmasına çeşitli sebeplerle bugüne kadar imkân olmadı.

İşte, **Roger GARAUDY**'nin bu eseri genel olarak varoluşçuluğu ele almamakla beraber, Sartre'ın son kitabı dolayısıyla yapılmış geniş bir eleştirme olması bakımından bize marksizm karşısında varoluşçuluğun durumu gösterecek bir özellik taşıyor.

KAPİTALİST TOPLUMDA SINIFLAR
Maurice Bouvier-Ajam
Gilbert Mury
Çev: Erdoğan Bulutsuz
Fiatı 5 Lira

Tanınmış Fransız iktisatçısı Marice Bouvier-Ajam ile sosyolog Gilbert Mury'den çevrilen bu eserde, son zamanlarda fikir ve politika hayatımızın mihveri haline gelen bir meseleye, «sosyal sınıflar meselesi» ne ilim açısından ışık tutulmaktadır. Sosyal sınıf kavramı, sosyal sınıfların bünyesi, toplumdaki yerleri, siyasî iktidarla münasebetleri ve bilhassa işçi sınıfının şuurlanması, meslekî ve siyasî teşkilâtlanması gibi bahisleri içine alan bu kitabı günümüzdeki tartışmaları anlamak ve doğru sonuçlara varmak istiyen her insanın muhakkak okuması lâzımdır.

SOSYALİST DÜŞÜNCENİN GELİŞMESİ

F. Engels

Çev: Selâhattin Hilâv

Fiatı 5 Lira

Sosyalist literatürün temel kitaplarından biri olan bu eserde sosyalist düşüncenin tarihî gelişmesi ve metodu açıklanmaktadır. Okurlarımızın bu kitaptaki yazılarda hayal kuvvetine dayanan sosyalist bir toplum tasviri değil ,sosyalizm akımının tarihî kaynaklarını ve sosyalist düşüncenin tarihî şartlarla ilintili olarak nasıl gelişip ilmî bir mahiyet kazandığını kaynaklara inerek takip etmek imkânına kavuşacaklardır.

KAPİTALİST EKONOMİNİN TENKİDİ
Jean BABY
Çev: Adil Onural
Fiatı 7,5 Lira

SOSYAL YAYINLAR, tanınmış Fransız iktisatçısı Jean BABY'nin Principes fondamentaux d'Economie politique adlı kitabının iki kısmının çevrisini okuyucularına sunmakla, Türkiye'nin refah ve yükselişini feodalo kapitalist sömürücülükten kurtuluşta gören bütün ilerici zinde sosyal kuvvetlerimize bir hizmette bulunduğuna inanmaktadır.

Kitapta yer alan konular şunlardır:

Birinci kısmında: Giriş İptidaî Cemiyetler - Kölelik üzerine kurulu ekonomi - Ortaçağda Ekonomik Tekâmül - Kapitalizmin başlangıcı ve ilk birikiş - Manifaktür devri - Maşinizm ve büyük sanayi. İkinci Kısmında: Meta ve Değer - Artık Değer - Ücret - Sermaye birikişi Sermayenin tedavülü ve devri - Kâr - Arazi rantı ve artık değerin tümüyle paylaşılması - Buhranlar - Emperyalizm.

Kitabın bir özelliği de yazarın, izahlarını yaparken sık sık Karl Marx'ın Kapital'ine başvurmasıdır. Bu da pek tabiîdir çünkü, kapitalizmin bilimsel bir tenkidi söz konusu olduğu bir yerde bu büyük sosyalist düşünürün ana eserinin bilinmezlikten gelinmesine imkân yoktur. Böylece Türk okuyucu, sosyalist literatürün bu temel eseri hakkındaki bilgilerini yenilemek fırsatını bulacaktır.

KAPİTAL
Karl Marx
Özetliyen: **Carlo Cafiero**
Çev: R. N. İleri
Fiatı 5 Lira

Anayasa mahkemesi, Yargıtay, Danıştay üyeleri ve bilcümle bütün yargıçlar, savcılar, hukuk müşavirleri, avukatlar ve hukukçulardan rica ediyorum. Türkiye'de Karl Marx'ın ünlü eseri KAPİTAL'in birinci cildi, İtalyan düşünürü Cafiero'nun yaptığı özetten Rasih Nuri İleri'nin çabasıyla türkçeye çevrilmiştir. Çok kolay okunan ve çok kolay anlaşılan bir özettir bu...

Hukukçularımız yıllarca bu kitabın adını dahi ağzına alanları mahkûm edip durmuşlardır. Şimdi bu özeti alıp okumaları ve yıllarca kimleri neden mahkûm edip durmuş olduklarının iç ve derin sebebini iyice anlamaları gerekir. Orada yüz yıl önce kendilerinin verdikleri kararlara benzer kararlarla karşılaşacaklardır. Bu kararlar arasında benzerlik göreceklerdir. Ve bir kısmının ayağı suya değecektir. Hukukun kimlere âlet edildiğini sezecek ve namuslu kişiler oldukları için belki de biraz vicdan sıkıntısı çekeceklerdir. Çünkü biz eminiz ki bütün hukuk kadromuz içinde KAPİTAL'i gerçekten okumuş ve iyi anlamış elemanımız pek azdır. Ve bu bilinçsizlik maalesef Türkiye'nin uyanmasını çok geciktirmiş ve hukukçuları bir vebal altına sokmuştur. Hukukçular okumadıkları eserleri toplatmaya, bilmedikleri kitapları okuyanları cezaevlerine göndermeye itilmişlerdir. Ve bunu yaparken bu eserlere karşı bir merak da duymamışlardır.

(ÇETİN ALTAN, Akşam, 1965)

Diyalektik Materyalizm

SOSYAL YAYINLAR, sosyalist dünya görüşünün temel felsefesi hakkında özlü bilgiler taşıyan bu kitabı yayınlamakla düşünce hayatımızın önemli bir ihtiyacını karşıladığına inanmaktadır.

Sosyalist dünya görüşünün temelindeki felsefe, âlemin maddî bir mahiyeti olduğuna, tabiatın, tabiat prosesüslerinin ve kanunlarının objektif bir gerçekliği bulunduğuna, ezeli ve ebediliğine (yaratılmamışlığına) ve insan aklı tarafından bilinebileceğine inanır. Bu bakımdan, bu felsefe ile ilim zihniyeti arasında tam bir beraberlik vardır. Her ikisi de materyalisttirler. Ancak, tabiat ilimleri için spontane bir karakter taşıyan materyalizm, sosyalist dünya görüşünde teorik olarak derinden işlenmiş, şuurlu bir karakter kazanır.

Bu materyalizmi daha önceki materyalizmlerden ayıran esaslı nokta, maddeyi, objektif varlığı, olup bitmiş, âtıl bir surette değil de -tabiat ilimlerinin en son verilerine dayanarak- devamlı hareket, oluş ve gelişiş içinde görmesidir. Ve ona göre, madde bu hareket ve gelişme gücünü herhangi bir başka varlıktan değil, kendi kendisinden, kendi iç tezatlarından alır. Bunun için, sosyalist dünya görüşünün temel felsefesi bütün madde âleminin (tabiat ve insan cemiyetinin) en genel hareket ve gelişme kanunlarının ilmini de kaplar, yani aynı zamanda diyalektikçidir. Materyalizm ve materyalist diyalektik aynı bir felsefenin ayrılmaz iki veçhesidirler.

Genel oluş kanunlarının bilgisi, geçmişin aydınlatılmasını, şimdi'nin anlaşılmasını ve geleceğin önceden görülmesini mümkün kılar. Bu itibarla, diyalektik, bir teorik tahlil metodu olduğu kadar, bu tahlilin neticelerine dayanan bir pratik aksiyon metodudur da.

Nihayet, insan düşüncesi, son tahlilde, objektif gerçeğin, maddî âlemin insan beyninde nev'i şahsına has bir aksi olduğuna göre, diyalektik aynı zamanda, bizzat düşüncenin en genel kanunlarını ilmi, sosyalizmin temel felsefesinin bilgi teorisidir.

Materyalizm, diyalektik ve **bilgi teorisi** hakkında, okuyucularımız bu kitapta oldukça etraflı bilgiler bulacaklardır. Kitabın bir özelliği de, anlatışta sırası düştükçe, materyalizm ve diyalektiğe karşı olan felsefe cereyanlarını ele alıp bunların kıvamsızlığını açık, kesin ve mantıkî bir şekilde ortaya koymasıdır.

Bu bakımdan, diyalektik materyalizmin nasıl bir felsefe olduğunu bilmek istiyen okuyuclarımız kadar, bu felsefeyi tenkit etmek istiyenlerin de bu kitaptan faydalanabileceklerini söyliyebiliriz. Belki bu suretle bu tenkitler, diyalektik materyalizm tarafından zaten temelinden çürütülmüş bazı felsefe ekollerinin antimateryalist ve antidiyalektik fikirlerinin soluk kopyaları olmaktan çıkarak bir seviye kazanmak imkânını bulabilirler.

SOSYAL YAYINLAR — Cağaloğlu, Servili Mescit Sokak, Kurt İşhanı No. 107 - İstanbul P. K. 716 - İstanbul Tel. : 27 10 75 - 107

BOZAK Matbaası — İstanbul — 22 57 26

Fiatı 7.50 Kuruş